CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1950. — Imprimeur, n° 601.

LA MAISON-DIEU

N° 23

SOMMAIRE

CHRISTINE MOHRMANN. *Le latin liturgique* 5
Professeur à l'Université de Nimègue, directrice de « Vigiliae Christianae ».

Contrairement au préjugé très répandu selon lequel le latin liturgique serait une langue facile, une grande spécialiste nous montre qu'il est une langue technique et précise, formée pour assurer l'expression de la doctrine ou des sentiments religieux, plus que pour les besoins de la communication populaire.

Dom B. BOTTE. *Principes de traduction* 31
Moine du Mont-César.

Ceux dont il faut tenir compte pour toute traduction, ceux qui ont guidé nos traducteurs du Canon de la messe.

Traduction du Canon de la messe 37

Cette traduction nouvelle du Canon de la messe, demandée par les auteurs des principaux missels en langue française, a été réalisée avec leur concours et celui des philologues dont nous publions ici les travaux. Faite pour rendre service, elle peut être reproduite librement.

Dom B. BOTTE. « *Excursus* » *sur deux points obscurs du Canon de la messe :*

« *Rationabilem* » 47

« *In unitate Spiritus Sancti* » 49

JEAN DANIÉLOU, S. J. *Le Psaume XXII et l'initiation chrétienne* 54
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

Le psaume de la catéchèse, du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie.

LOUIS KAMMERER. *Les explications de l'année liturgique dans les missels à l'usage des fidèles* 70

EUGÈNE VIALE. *Les récents statuts synodaux et la pastorale d'aujourd'hui* 94

Les actes des récents synodes diocésains marquent une intéressante évolution : de l'administration à la pastorale.

•

PASTORALE LITURGIQUE ET GRANDS RASSEMBLEMENTS POPULAIRES

P. HERBIN. *Le jubilé de ceux qui ne sont pas allés à Rome* 111

Quelques suggestions en prévision de l'extension du jubilé à l'Église universelle en 1951.

F. LOUVEL, O. P. *La messe de la J.A.C. au parc des Princes* 116

A.-M. R. *Une réussite : Le Congrès eucharistique de Castres* 124

A.-M. R. *Note sur la distribution de la communion dans les grands rassemblements* 128

H.-N. B. *De quelques déficiences* 129

A.-M. ROGUET. « *Madones* » *en promenade* 130

•

C. R. *Le premier Congrès liturgique allemand (Francfort, 20-22 juin 1950)* 132

•

A TRAVERS LES REVUES

Le Chemin de la Croix. — *Adoro te.* — La procession d'offertoire. — Liturgie missionnaire. — Le cierge pascal..... 140

N. B. — Le présent numéro 23 comporte seulement 144 pages, le n° 21 en ayant comporté 208; le prochain n° 24, qui paraîtra en décembre et terminera l'abonnement 1950, comportera le chiffre normal de 176 pages et sera consacré au compte rendu de la session de Versailles :

MESSE ET ENGAGEMENT DE CHARITE

LE LATIN LITURGIQUE

On ne saurait se rendre compte de la valeur intrinsèque du latin liturgique qu'en le considérant dans le cadre plus large de la latinité chrétienne. Or, c'est de cet idiome des chrétiens que la langue liturgique constitue une branche encore et toujours vivante.

La langue spéciale des chrétiens, langue de groupe, s'est constituée au cours des premiers siècles de notre ère dans les communautés chrétiennes de l'Occident et elle a refoulé le grec, qui était la première langue œcuménique de la chrétienté primitive[1]. Cette langue de groupe était, au début, un idiome éminemment vulgaire[2], caractérisé par un grand nombre d'emprunts, grecs et hébreux[3], et par beaucoup de néologismes lexicologiques et sémasiologiques. Cet idiome révolutionnaire est devenu, au cours du III^e^ siècle, l'instrument d'une littérature chrétienne : dans les œuvres d'un Tertullien, d'un Cyprien et d'un Novatien il a trouvé une première fixation littéraire. Après la période révolutionnaire des deux premiers siècles, au cours de laquelle le latin des chrétiens s'est formé et s'est stabilisé, on constate, dans la deuxième moitié du IV^e^ siècle, un certain

1. Voir Jos. Schrijnen, « Charakteristik des altchristlichen Latein », *Latinitas Christianorum primaeva*, I, Nimègue, 1932; Christine Mohrmann, « Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin », *Latinitas Christianorum primaeva*, III, Nimègue, 1932; « Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens », *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano, 1946, pp. 437 ss.; « Le latin commun et le latin des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, I, 1947, pp. 1 ss.; « Le latin langue de la chrétienté occidentale », *Aevum*, 24, 1950, pp. 133 ss.; Dom Jean Leclercq, « Le latin langue d'église », *La Maison-Dieu*, 11, 1947, pp. 55 ss.

2. Voir Christine Mohrmann, « Les éléments vulgaires du latin des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, pp. 89 ss. et pp. 163 ss.

3. Voir Christine Mohrmann, « Les emprunts dans la latinité chrétienne », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, n° 4 (sous presse).

ralentissement dans l'évolution, qui est en même temps une consolidation. Dans le cadre de la latinité chrétienne, langue de communication du peuple chrétien et en même temps instrument de l'expression littéraire, la langue de l'Église proprement dite peut être considérée comme une variante, organe de l'Église comme telle. A cette langue de l'Église appartiennent le latin biblique, la langue de la prière, celle de la prédication et la langue curiale des documents officiels. On peut considérer la langue des plus anciennes versions de la Bible comme la forme la plus ancienne du latin de l'Église. Ces anciennes versions ont été rédigées dans une langue très populaire : les traducteurs, des gens simples sans aucune formation littéraire, ont puisé dans l'idiome du peuple, et ils ont pratiqué un littéralisme extrême, tout dénués qu'ils étaient de soucis littéraires ou esthétiques. Ils traduisent mot à mot et ils gardent très souvent les constructions syntaxiques de l'original grec, qui avait subi, à son tour, l'influence exercée par l'hébreu. A cause des éléments exotiques nombreux, d'ordre linguistique aussi bien que stylistique, la langue des anciennes versions de la Bible revêtait, toute populaire qu'elle était, un caractère très particulier, qui la distinguait clairement de la langue courante des communautés chrétiennes.

Ces anciennes versions de la Bible ont choqué les gens de lettres, à cause de leur caractère populaire et en même temps exotique. Lactance, homme de lettres distingué, nous parle du caractère vulgaire des anciennes versions qui a scandalisé les lettrés : *nam haec in primis causa est cur aput sapientes et doctos huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti* (*Diuin. inst.*, 5, 1, 15). L'absence de toute élégance littéraire traditionnelle était un obstacle insurmontable pour ces gens cultivés des premiers siècles de notre ère, qui étaient imbus d'une culture littéraire dans laquelle le culte du mot dominait. Lactance le dit d'une manière très claire : *contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa vero quae sordida videntur, anilia inepta vulgaria existimantur. Adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest*

incutere voluptatem : nemo rem veritate ponderat, sed ornatu (*Ibid.*, 16 ss.). Cependant, dans les cercles chrétiens, cette forme rude et peu littéraire, saturée d'éléments exotiques, a été acceptée à la longue comme « le style biblique ». Dans ses *Locutiones in Heptateuchum*, saint Augustin s'efforce de signaler et d'expliquer les particularités de langue et de style qui se trouvent dans les anciennes versions et qu'il caractérise tantôt comme des sémitismes, tantôt comme des grécismes, parfois aussi comme des vulgarismes[4]. Mais il ne critique pas ces particularités, il constate qu'elles sont là et qu'elles constituent la *consuetudo scripturarum*. Il compare la langue et le style de la Bible à l'usage profane et il constate parfois, non sans une certaine surprise, que certaines particularités de style qu'il trouve dans la Bible se rencontrent aussi chez les auteurs profanes, comme par exemple *Loc. in Hept.*, 1, 92 : *est talis locutio et apud auctores saeculares*. Mais le plus souvent il constate qu'on a affaire à des tournures typiquement bibliques : *et colligebant eas acervos acervos : haec repetitio multitudinem acervorum significat, et scripturis est familiaris* (*ibid.*, 2, 41); ou *ibid.*, 2, 128 : *et nunc sine me et iratus ira : quomodo morte morietur : amat ita loqui scriptura*; *ibid.*, 1, 75 : *ne quando noluerit mulier ire mecum : mulierem feminam appellare proprium est illius linguae*. Saint Augustin reconnaît l'existence d'une langue et d'un style bibliques, bien distincts de la langue commune des gens cultivés, mais aussi de la langue courante des chrétiens. Mais cet idiome biblique, il l'accepte, il ne le critique pas, comme Lactance l'avait fait.

Cependant, déjà avant saint Augustin, saint Hilaire de Poitiers avait formulé l'idée que le contact avec les choses divines, le commerce avec la Bible exigeait une forme linguistique spéciale, très noble, qui s'écartait de la langue de communication. Chez saint Hilaire nous pouvons signaler la première prise de conscience de l'existence d'une langue hiératique. Dans son traité *De Trinitate*, 1, 3, 8, saint

4. Voir Wilhelm Süss, *Studien zur lateinischen Bibel I, Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Tartu, 1933. Comp. Christine Mohrmann, *Rev. des Et. lat.*, 11, 1933, pp. 519 ss.

Hilaire prie Dieu de lui donner — à côté de *verborum significationem, intellegentiae lumen — dictorum honorem.* C'est une prière que Lactance, lui aussi, aurait pu prononcer. Mais, qui plus est, dans ses *Tractatus in Psalmos*, 13, 1, il dit que l'auteur qui explique l'Écriture sainte, qui est l'interprète du message de Dieu, doit s'éloigner de la langue de tous les jours, qu'il doit être sur ses gardes envers un usage banal et terre à terre : *non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.* Et un peu plus loin : *sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas, et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Pour saint Hilaire, la prédication et surtout le commerce avec l'Écriture sainte exigent une langue pleine d'onction qui se distingue de l'usage courant : une langue hiératique. Saint Hilaire le dit encore une fois à l'aide d'une comparaison prise de la vie profane. Si quelqu'un se fait l'interprète de la Parole de Dieu, il est comme le héraut d'un roi, qui s'exprime d'une manière révérencieuse, parce qu'il parle au nom du roi : *et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans, et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur : quanto magis convenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes, dignos nos hoc officio praestare?* (*ibid.*)

C'est ici que nous touchons à un phénomène très répandu, qui répond à un sentiment humain très profond : partout où l'homme touche aux choses divines, sa langue s'éloigne de la langue courante, sa langue est sanctifiée, pour ainsi dire, par le contact avec le divin. Or, la conception qu'il existe une langue sacrée, une langue divine, se trouve chez beaucoup de peuples[5]. C'est cette conception qui est à la base de la langue des dieux dont Homère nous

5. Voir Hermann Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle (Saale), 1921.

parle[6], des mots incompréhensibles balbutiés par la Pythie de Delphes; elle se manifeste aussi dans la terminologie orphique et pythagoricienne dont Clément d'Alexandrie nous parle, *Strom.*, 5, 8 ss.[7]. Elle se montre dans le vocabulaire archaïque de la langue cultuelle des prêtres romains, dont Arnobe nous a transmis beaucoup de mots et de tournures[8]; on la retrouve dans les textes des *Libri sacerdotum*, que Varron nous a conservés, comme la formule des augures, étudiée si profondément par Eduard Norden[9]. On la retrouve encore dans des chants religieux très anciens, comme le chant des *fratres arvales*, analysé, lui aussi, d'une manière magistrale par Eduard Norden[10]. Et, pour citer un seul exemple pris dans le monde germanique : la même conception est à la base de la langue des dieux mentionnée dans l' « Alvíssmól », chant mystérieux de l'*Edda*[11].

Du point de vue linguistique, on peut signaler dans tous ces phénomènes une même tendance : le sentiment religieux, le contact avec le divin éloigne la langue de l'usage courant; autrement dit : celui-ci diminue la fonction sociale de la langue. Or, on sait que la langue, étant une institution sociale, a pour première fonction de permettre aux individus de communiquer entre eux[12], la langue est moyen de communication. « Une langue sert les besoins de la communauté, dit M. Bally, *l. l.*, lorsqu'elle permet de transmettre la pensée avec un maximum de précision et un minimum d'effort pour le parleur et pour l'entendeur. » Mais la langue n'étant pas exclusivement un fait social, mais aussi un fait psychologique, elle est en même temps moyen d'expression, non seulement de la pensée personnelle, mais aussi et surtout des mouvements de la sensibilité. On peut dire, de façon générale, que les besoins de la communication sont opposés à ceux de l'expression. Il s'agit ici du principe de l'efficacité, qui se manifeste à un si haut degré

6. Voir Güntert, *op. cit.*, pp. 104 ss.
7. Voir *ibid.*, pp. 124 ss.
8. Voir *ibid.*, p. 126.
9. Eduard Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939, pp. 3 ss.
10. *Ibid.*, pp. 109 ss. — A. D. Nock emploie, à propos de ces études, le terme de « philology of religion ».
11. Voir Güntert, op. cit., pp. 130 ss.
12. Voir Charles Bally, *Linguistique générale et linguistique française*[2], Berne, 1944, p. 363.

dans beaucoup de langues modernes, qui deviennent des instruments de communication de plus en plus parfaits, le plus souvent au détriment de l'expression [13]. La communication tend à réaliser en matière de langue une certaine rationalisation, une « standardisation » qui est en même temps une simplification. D'autre part, l'expression cherche des nuances plus fines, elle tend au pittoresque, et elle est favorable à la conservation de formes anciennes. A côté des exigences dures et froides de la communication, qui découlent de la fonction sociale de la langue, la langue comme expression remplit sa destinée d'instrument sensitif et artistique. Encore et toujours reste valable la parole profonde de Hugo Schuchardt : « *Aus der Not geboren gipfelt die Sprache in der Kunst* [14]. » (« La langue, née du besoin, trouve sa plus haute perfection dans l'art. »)

Or, dans toutes les langues religieuses ou hiératiques, la communication est refoulée, d'une manière plus ou moins complète, au profit de l'expression. Cette tendance se manifeste très souvent dans un conservatisme qui reste fidèle à des éléments anciens et vénérables que la langue de communication a abandonnés, mais qui gardent un contenu affectif dans les langues hiératiques, même en devenant de plus en plus incompréhensibles [15].

13. Voir Otto Jespersen, *Efficiency in Linguistic Change*, Copenhague, 1941.

14. *Hugo Schuchardt-Brevier*, Halle (Saale), 1922, p. 211. Comp. B. Terracini, *Guida allo Studio della linguistica storica*, Roma, 1949, p. 216.

15. C'est cet élément conservateur et archaïsant que M. Friedrich Kainz a accentué dans une étude récente intitulée : *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache* (dans : *Die Sprache*, 1, Wien, 1949, *Festschrift für Prof. W. Havers*, pp. 101 ss.). Ce savant dit à la page 109, à propos des langues hiératiques : « Die Sakralsprachen begeben sich oft absichtlich des Hauptzwecks aller Sprache und Sprachverwendung : der Verständlichkeit. Auch wo die kultisch-liturgischen Sprachen nicht von vornherein Fremdsprachen sind... neigen sie dazu, altertümliche Formen und lexikalische Bestände zu bewahren und durch konsequente Archaismen dem Volk allmählich unverständlich zu werden, womit dann der volle Gegensatz zur Geschäfts-und Profansprache erreicht ist. Beispiele sind das Altkirchenslawische, das ältere Griechisch der griechisch-orthodoxen Kirche und das Altarmenisch der armenischen Kirche. Aber auch wo der Gottesdienst in der Volkssprache abgehalten wird, ist die Tendenz zum sakralen Archaismus stets von neuem feststellbar. Man denke etwa daran, dass die englische Sakralsprache für die Anrede Gottes ein Personalpronomen verwendet, das in der Profansprache

*
* *

Il faut revenir maintenant au monde paléo-chrétien. La réalisation la plus complète de la langue comme expression — et notamment comme expression religieuse — se manifeste dans la glossolalie, dans laquelle la fonction sociale de la langue est éliminée au profit de l'expression pure. La glossolalie est donc, du point de vue de la langue, le contraire du λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις des apôtres, du don des langues qui marque la première prédication apostolique (Act., II, 4 ss.). Celui-ci constitue une extension miraculeuse de la fonction sociale de la langue, de la communication. On sait que saint Paul, qui lui-même disposait du don de la glossolalie (I Cor., XIV, 18), a voulu réfréner les démonstrations de la glossolalie dans les communautés chrétiennes et qu'il a préféré le προφητεύειν au γλώσσῃ λαλεῖν à cause de la fonction sociale du προφητεύειν, qui manque à la glossolalie : Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν (I Cor., XIV, 2 et 3). Et puis : Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε (*ibid.*, 5).

Si, d'autre part, la glossolalie est complétée par le don de l'interprétation, c'est-à-dire que si elle reprend la fonction sociale de la communication, elle devient supérieure au προφητεύειν : μείζων γὰρ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ (*ibid.*).

Il est très remarquable que, dans le commentaire sur les Épîtres de saint Paul, qui a été rédigé, sous le pape Damase, par un théologien romain dont nous ignorons le nom et qu'on appelle l'Ambrosiaster [16], le passage de saint Paul sur la glossolalie a été rattaché au problème d'une langue liturgique étrangère. L'Ambrosiaster est d'avis que le προφητεύειν, que saint Paul préfère à la glossolalie, doit être interprété

ausgestorben ist. Hier liegt ein Invarianz-und Gleichförmigkeitsphänomen vor, das längst Beachtung gefunden hat. Von Cicero bis zu den modernen Missionär-Ethnologen haben wir Berichte darüber, dass sakrale Hymnen und sonstige religiöse Gesänge und Gebete in einer Sprachform vorgetragen werden, die von den sie rezitierenden Gläubigen nicht mehr verstanden wird. »

16. Voir A. Souter, *The earliest Latin commentaries on the Epistles of saint Paul*, Oxford, 1927, pp. 39 ss.

comme l'exégèse : *prophetas interpretes dicit scripturarum : sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur, ita et hic dum scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare* (*Ambrosiaster in* I Cor., XIV, 4, P. L., 17, 268). En ce qui concerne le *lingua* (*linguis*) *loqui*, l'Ambrosiaster l'interprète en général comme la glossolalie dans le sens propre du mot, et je ne saurais être d'accord avec M. Klauser, qui dit d'une manière très générale, à propos de l'Ambrosiaster, que celui-ci entend sous *loqui lingua* (*linguis*) l'usage d'une langue étrangère inintelligible pour la communauté [17]. Mais — et ceci est très important pour le problème de la langue liturgique qui nous occupe ici — l'Ambrosiaster établit, *à titre d'exemple*, un parallèle entre la glossolalie et l'usage d'une langue étrangère comme langue liturgique : *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes autem quid dicant* (*Ibid.*, 13, 269) [18]. Aussi bien la glossolalie que l'usage d'une langue étrangère — comme par exemple l'usage du grec dans l'Église de Rome — éliminent l'élément social de la communication, qui est, selon saint Paul, indispensable pour l'édification de la communauté [19].

L'Ambrosiaster fait encore un autre rapprochement, qui, lui aussi, touche notre problème. En commentant I Cor., XIV, 24 et 25, il oppose la simplicité et la candeur du culte chrétien au mystère de certains cultes païens : *cum enim intelligit et intelligitur, audiens laudari Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi; ne quae sacra vocant perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit, et falsa pro veris ostendit; ideo*

17. *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano, 1946, p. 475 : « Diese Gedankengänge des hl. Paulus bekommen beim Ambrosiaster eine andere Wendung dadurch, dass dieser das... *loqui lingua* bzw. *linguis* von einer der Gemeinde oder gar dem Redenden selbst unverständlichen Fremdsprache versteht. »

18. Vu le contexte dans lequel ces mots se trouvent, il me semble extrêmement probable qu'il s'agit ici de chants liturgiques, mais comp. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, Wien 1948, p. 65.

19. On sait qu'au Concile de Trente le texte de I Cor., XIV, est revenu plusieurs fois dans les discussions sur la langue liturgique.

apud nos nihil astute, nihil sub velamine : sed simpliciter unus laudatur Deus... si enim nullus sit qui intelligat, aut a quo ipse discutiatur, potest dicere seductionem esse quandam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur (*Ibid.*, 271). Ici encore, je ne crois pas, comme M. Klauser l'a compris (*op. cit.*, 476), que l'Ambrosiaster pense en premier lieu à une langue étrangère faisant fonction de langue liturgique, mais il me semble que — après avoir cité en passant le cas parallèle du grec comme langue liturgique — il pense de nouveau à la glossolalie. La tournure *linguis canere* ne pourrait pas se rapporter à une langue liturgique. Ce qu'il veut dire, c'est que la glossolalie ne cadre pas avec le caractère simple et ouvert de la liturgie chrétienne, caractère qui la distingue nettement de certains cultes païens. Quoi qu'il en soit, l'interprétation de l'Ambrosiaster reste un témoignage très intéressant : ce théologien, qui a assisté probablement à la latinisation complète de la liturgie eucharistique de Rome[20], voit comme un trait caractéristique de la liturgie chrétienne son caractère clair et simple. Il est bien conscient du fait qu'une langue cultuelle étrangère peut être édifiante (*oblectati sono verborum*), mais il ne veut pas renoncer à l'élément social de la langue liturgique : pour lui, la langue liturgique doit être en premier lieu moyen de communication, elle n'est qu'en second lieu expression de sentiments religieux.

Si, après ces observations d'ordre théorique faites par l'Ambrosiaster, nous fixons notre attention sur les textes liturgiques latins les plus anciens, nous pouvons constater que la pratique de l'Église a trouvé le juste milieu entre deux extrêmes. L'Église a rejeté décidément une langue de la prière qui négligeait l'élément social de la communication, elle n'a pas voulu d'une langue de mystère, mais d'autre part elle n'a pas abandonné la tradition ancienne d'un style spécial de la prière : ce qu'elle a créé, c'est une langue hiératique, instrument de la prière de l'Église, moyen de communication et en même temps expression de sentiments religieux. Dans la tradition de l'Église s'est formé un style

20. Voir Christine Mohrmann, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, pp. 67 ss.

sacré, qui est la réalisation de ce que saint Hilaire de Poitiers avait désiré; ce style se différencie consciemment de la langue courante : *vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Il y a une recherche de dignité et d'onction qui évite, selon les mots de saint Hilaire, toute banalité : *non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem.* Ce que saint Hilaire a deviné ici, c'est une des tâches les plus importantes de chaque langue hiératique et liturgique : de garder la distance entre le mystère religieux et spirituel et la vie profane et matérielle, d'évoquer le sentiment du sacré, du mystère divin, et surtout d'élever l'homme au-dessus des choses humaines. D'autre part, il y a le caractère collectif de la liturgie qui met des bornes à cette recherche de dignité et d'onction, qui accentue l'élément social de la langue et qui tend à ramener celle-ci à un niveau humain. Or, la prière liturgique est une prière de la communauté, comme saint Cyprien l'a déjà vu : *publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unus* (*De dom. or.*, 8).

Ainsi on constate toujours une certaine tension entre les deux tâches essentielles de la langue liturgique, tâche de l'expression religieuse, tâche de la communication.

*
* *

Après ces observations d'ordre général, il y a lieu de rechercher quels sont les traits caractéristiques du latin liturgique. Il faut poser en principe que cette langue hiératique n'est pas une unité organique qui a évolué, selon des lois intrinsèques générales, à la manière des langues d'usage, qui sont les organes naturels de communication, de peuples ou de groupes de sujets parlants. Le latin liturgique appartient à la catégorie des *Kunstsprachen*, des langues stylisées, qui s'éloignent consciemment des langues d'usage. On pourrait le comparer à l'idiome des épopées grecques, dans lequel se trouvent côte à côte des éléments très différents. On y trouve des éléments dialectaux très divers, des éléments très archaïques à côté d'éléments plus récents, et

aussi des éléments artificiels qui jamais n'ont existé dans la langue courante, mais qui se sont formés dans le cadre de l'art des aèdes. Tous ces éléments si divers sont convertis en un style qui est un, en une diction formulaire et traditionnelle qui forme une unité artistique incomparable [21].

Le latin liturgique, lui aussi, est fait d'éléments très divers, qui sont originaires d'époques et de milieux différents, mais qui forment une unité de style incontestable. Et ce qui est remarquable, tout comme dans le style épique, la diction formulaire y joue un rôle important. Celle-ci est issue, dans la langue de la liturgie comme dans celle de l'épopée grecque, d'une longue tradition d'improvisation et de composition libre.

Pour bien comprendre le caractère très spécial du latin liturgique, il faut avoir présents à l'esprit quelques faits essentiels :

1. Le latin liturgique a pris naissance dans le cadre du latin des chrétiens dont il constitue, comme je l'ai déjà dit, une variante, une branche spéciale.

2. Du fait que la liturgie occidentale, et notamment celle de Rome, a été latinisée à une époque assez tardive, le latin liturgique de Rome présente, dans sa forme la plus ancienne, une phase assez évoluée du latin des chrétiens. C'est pourquoi le latin liturgique se distingue clairement du latin biblique, qui porte, encore et toujours, certaines traces des versions de la Bible les plus anciennes, qui remontent au IIe siècle, c'est-à-dire à une époque qui a vu s'accomplir la première différenciation linguistique dans l'intimité des communautés chrétiennes les plus anciennes. La liturgie latine romaine a pu puiser dès ses origines dans toutes les richesses d'un idiome mûr qui, après une évolution de deux siècles, s'était fixé, qui s'était émancipé déjà comme langue littéraire, qui, surtout, était devenu un instrument très maniable de la pensée abstraite.

3. Le style de la liturgie de Rome est une création romaine autonome, qui se distingue nettement du style de la prière orientale. Ce style se manifeste en premier lieu dans

21. Voir Karl Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig, 1921; Milman Parry, *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris, 1928; *id.*, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, 1928.

les textes liturgiques les plus anciens, comme le canon de la messe. Il a subi des influences diverses à diverses époques : des influences exercées par la liturgie byzantine, des influences gallicanes et autres, mais ces influences, qui le plus souvent tendent à diminuer le caractère très sévère et très hiératique du style romain en faveur d'un style plus mystérieux, plus poétique ou plus affectif, n'ont jamais complètement éliminé ce caractère de sobriété solennelle, d'onction très virile et très austère de l'ancien style romain.

4. Grâce au fait que l'Occident est resté longtemps fidèle à l'esprit primitif qui laissait certaines prières liturgiques à l'improvisation, soit spontanée, soit préméditée, du célébrant, des tournures liturgiques traditionnelles ont pris naissance; de cette manière s'est formée une diction formulaire et un style traditionnel de certaines espèces de prière : les oraisons ont leur style, les préfaces ont le leur.

*
* *

C'est dans le canon de la messe romaine, dans le texte le plus vénérable de notre liturgie, lequel nous est conservé dans une forme qui remonte, pour les parties essentielles, au V[e] siècle[22], et qui a trouvé sans doute sa rédaction latine définitive à Rome même[23], que nous rencontrons la forme la plus hiératique et la plus austère du style liturgique. Or, il est très remarquable que ce style, très solennel et très hiératique, puise dans l'héritage de l'ancien culte romain. Comme je me suis efforcée de le démontrer ailleurs, le style du canon de la messe romaine est apparenté à celui de l'ancienne prière nationale de Rome, à laquelle il a emprunté plusieurs traits caractéristiques[24]. La recherche de l'ampleur, de la verbosité et de la précision juridique (qui cons-

22. Voir Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, p. 75; B. Botte, *Le canon de la messe romaine*, Louvain, 1935.

23. Voir Jungmann, ibid., p. 65.

24. Voir A. Baumstark, « Antik-römischer Gebetstil im Messkanon », *Miscellanea Mohlberg*, I, Città del Vaticano, 1948, pp. 300 ss.; Christine Mohrmann, « Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 1 ss.

tituent l'expression même de la *gravitas romana* mêlée d'une certaine scrupulosité envers les forces divines et qui se retrouvent dans presque toutes les prières de l'ancien culte romain) ont été introduites dans la prière solennelle de l'Église de Rome. Nous trouvons les premiers symptômes de ce style particulièrement romain dans le texte du canon qui nous est transmis dans le traité *De sacramentis* de saint Ambroise, mais ce n'est que dans le canon dit gélasien que les procédés de style romains ont été appliqués librement et que s'est formé ce style très caractéristique qui marque pour toujours la langue liturgique de Rome, mais qui nulle part ne se manifeste d'une manière si claire et en même temps si équilibrée que dans le canon de la messe. Toutefois, ce style romain a été adapté à un idïome qui est foncièrement chrétien et dans lequel les éléments bibliques ne manquent pas. Il pourrait sembler superflu de citer ici des spécimens de ce style solennel qui marque tout le canon et qui joint l'abondance à la précision juridique. C'est pourquoi je me borne à quelques exemples seulement, en renvoyant le lecteur pour une documentation plus ample à l'article publié dans les *Vigiliae Christianae* que j'ai cité plus haut.

L'abondance solennelle se manifeste dans la formule du *Te igitur : supplices rogamus et petimus; haec dona haec munera haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare custodire et regere digneris*. Dans le *Quam oblationem : quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris*[25]. Dans la formule suivante du *Unde et memores*, l'abondance s'associe à un équilibre admirable : *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.*

Il est très remarquable que même les réminiscences bibliques ont été transformées, qu'elles ont été adaptées à ce style hiératique, très équilibré. Ainsi par exemple la formule allitérante *de tuis donis ac datis*, inspirée par I Par.,

25. Voir, pour le caractère juridique de ce passage : Dom Th. Michels, *Traditio*, 2, 1944, pp. 486 ss. Pour le sens juridique de *rationabilis*, comp. la lettre du synode de Rimini, C.S.E.L. LXV, Vienne, 1916, p. 83 : *placuit statuta vetera rata et rationabilia servare.*

29, 14 : *tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi* (selon la Vulgate, LXX : ὅτι σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμεν σοι), constitue un remaniement du texte biblique, ou plutôt la traduction d'une idée biblique dans une formule d'un style foncièrement romain. Il en est de même quant à la formule : *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, tournure d'un parallélisme parfait, qui n'est que la transposition liturgique de la tournure biblique : Ps. CXV, 13 : *calicem salutaris accipiam* (selon la Vulgate, LXX : ποτήριον σωτηρίου λήψομαι), Ps. XXX, 17 : *illustra faciem tuam*, et LXII, 2 : *illuminet vultum tuum*, sont à la base de la tournure : *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*, mais l'abondance solennelle des deux adjectifs est la création du rédacteur romain de la prière, abondance qui manque également au texte des *Const. Ap.*, 8, 12, 39 : καὶ ἀξιοῦμεν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς. Ce qu'on trouve ici, c'est l'adaptation consciente de textes et d'idées existants à un style bien défini et très particulier. D'autre part, la langue et surtout le vocabulaire du canon sont foncièrement chrétiens : presque jamais on n'a introduit des termes qui étaient propres à la prière romaine.

Une des formes les plus solennelles de la prière est la prière eucharistique, dont le thème général est l'action de grâces et la louange. Elle est précédée d'une invitation en forme de dialogue entre l'officiant et les fidèles[26]. On sait qu'on rencontre une prière eucharistique dans beaucoup d'actes liturgiques, mais que celle-ci forme surtout une des parties essentielles de la messe. La liturgie occidentale ne dispose pas d'un terme qui soit l'équivalent du grec *anaphora*. Elle désigne par des termes spéciaux la partie de la formule qui précède le chant du *Sanctus* et celle qui suit. En ce qui concerne la deuxième partie, elle s'appelle *canon* ou *actio*. Quant à la première, le rite gallican parle de *contestatio* ou de *immolatio*, le rite mozarabe connaît le terme *illatio*. Déjà saint Cyprien (*De dom. or.*, 31) parle de *praefatio*, mais il désigne par ce mot l'invitation en forme de dialogue. D'autre part, le Sacramentaire grégorien emploie *praefatio* dans le sens large qui nous est familier, tandis

26. Voir C. A. BOUMAN, « Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 94 ss.

que le léonien semble avoir employé le terme *preces*[27]. *Praefatio* était un terme technique de la langue du culte profane : c'est un mot qui, avec le verbe *praefari*, appartient à l'ancien culte romain national. *Praefatio* et *praefari* s'y rapportaient à des sacrifices de fruits de la terre qui précédaient certains grands sacrifices solennels (*praefatio sacrorum*), comme nous l'atteste e. a. Caton, *De agric.*, 141 : *Ianum Iovem vino praefamino*; *ibid.*, 134 : *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis*[28]. Étant donné ce sens technique du terme *praefatio*, la suggestion faite par F. Dölger[29], qu'il y a une relation entre προοίμιον en grec et *praefatio* en latin, me semble peu probable, les Latins ayant coutume de traduire προοίμιον par *principium* ou *exordium* et non pas par *praefatio*.

Les préfaces étaient composées d'après un procédé fixe sur un thème constant communs à l'Orient et à l'Occident : universalité qui s'explique par une tradition commune remontant à une lointaine origine, déterminée par la liturgie synagogale[30]. En Occident on a pratiqué longtemps, pour les préfaces, l'improvisation par l'officiant, d'abord l'improvisation spontanée, puis la composition écrite. Ainsi s'explique le fait que le Sacramentaire léonien ne compte pas moins de deux cent soixante-sept préfaces (dont quelques-unes sont en double). Celles-ci sont des documents très intéressants : on a dit qu'en opposition avec le ton sobre et mesuré du rite romain ces préfaces du léonien comportent une note plus vive; en tout cas elles présentent des éléments très personnels, et même des éléments de polémique. On peut même dire que, dans le léonien, le caractère de l'ancienne prière eucharistique s'est effacé, et qu'on a introduit des éléments empruntés aux sermons, aux vies des saints, aux passions des martyrs, ou bien des allusions à des faits récents. Parfois aussi la distinction entre préface et oraison

27. Voir Alfred Stuiber, « Libelli Sacramentorum Romani », *Theophaneia*, Bonn, 1950, p. 65.

28. Voir G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2], München, 1912, p. 412.

29. *Antike und Christentum*, 4, 1934, p. 280.

30. Voir Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, pp. 26 ss.; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, pp. 122 ss.; A. Stuiber, *op. cit.*, pp. 65 ss.

s'est effacée[31]. Cependant, une réaction met bientôt des bornes à cette efflorescence trop exubérante. Dans le Sacramentaire gélasien le plus ancien, le nombre des préfaces est plus restreint : on y trouve cinquante-trois préfaces propres à côté de notre préface commune. Dans le Sacramentaire grégorien, on n'en trouve que quatorze[32]. Toutefois, le rite gallican a ajouté cent préfaces en appendice.

Le style des préfaces s'est constitué dans cette longue tradition occidentale, où l'improvisation et la libre composition étaient pratiquées. De cette manière, la préface est devenue en Occident une prière d'un caractère très particulier, avec ses éléments stylistiques, ses expressions et son rythme propres : le style des préfaces se distingue clairement de celui du canon que nous venons d'analyser. En premier lieu, la préface porte encore les traces de ses origines juives, elle est plus proche de l'idiome biblique que la prière du canon. Dans celle-ci, nous avons signalé une transformation d'éléments bibliques dans un style romain, dans les préfaces, les éléments bibliques ne sont pas modifiés : ils y ont une place normale, ils n'y détonnent pas. L'héritage stylistique de l'ancien culte romain, qui était si caractéristique pour le style du canon, est réduit dans les préfaces à quelques traces seulement. En général, on n'y trouve ni la verbosité ni la précision juridique du canon.

Si l'on se demande quels sont les traits caractéristiques du style des préfaces, on peut signaler, à côté du vocabulaire biblique, une prédilection pour certaines tournures abstraites, qui sont propres à l'idiome des chrétiens, mais qui appartiennent surtout au style biblique. En même temps, ces tournures abstraites ont un certain accent oratoire, sans qu'on puisse dire qu'elles soient apparentées à un style oratoire proprement romain. On pourrait citer comme tournures abstraites : *lux tuae claritatis; quia, cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit; filios adoptionis.* Ce qui est encore plus caractéristique, c'est le parallélisme qui revient régulièrement dans les préfaces et qui est très proche de ce parallélisme qui constitue un des éléments essentiels

31. Voir A. Stuiber, *op. cit.*, pp. 66 ss.
32. Voir Jungmann, *Missarum Sollemnia*, II, pp. 145 ss.

du style des psaumes, mais qui répond aussi à d'anciennes tendances romaines[33]. Je n'en cite que quelques exemples pris dans les préfaces anciennes :

Quia, cum Unigenitus tuus
in substantia nostrae mortalitatis apparuit
nova nos immortalitatis suae luce reparavit.

Qui mortem nostram moriendo destruxit
et vitam resurgendo reparavit.

Qui corporali ieiunio
vitia comprimis
mentem elevas
virtutem largiris
et praemia.

En résumé, on peut dire que les préfaces de la messe présentent un style de prière qui est très solennel et très hiératique, mais dans lequel l'élément émotif, on pourrait dire le moment du *tremendum*, joue un rôle important. Ce style se distingue nettement de celui du canon : il est plus proche du style biblique, moins mesuré, moins lapidaire et moins « romain ».

Le principe de la libre composition d'une prière eucharistique a été suivi aussi dans le rite de la bénédiction du cierge pascal. C'est une coutume étrangère à Rome jusqu'à Charlemagne, mais qui était très répandue, dès le IV^e^ siècle, en Italie septentrionale. Ce rite a été signalé également en Espagne (dès la fin du IV^e^ siècle), en Gaule et peut-être en Afrique : saint Augustin nous parle, dans le *De Civitate Dei*, 15, 22, d'une *laus cerei* métrique qu'il avait composée. Dans le *Liber Pontificalis*, il est question d'une autorisation donnée aux diacres par le pape Zosime (417) de chanter la *laus cerei*. Probablement les paroisses suburbaines avaient introduit cette coutume qui n'était pas admise dans Rome même.

La formule de la bénédiction du cierge était prononcée, non pas par un évêque, ni par un prêtre, mais par un diacre. Celui-ci annonçait d'abord, dans une sorte d'invitation,

33. Voir J. Marouzeau, *Traité de Stylistique latine*[2], Paris, 1946, pp. 288 ss.; Elmo Lindholm, *Stilistische Studien*, Lund, 1931, pp. 57 ss.; E. Norden, *Logos und Rhythmus*, Berlin, 1928, *passim*; Mohrmann, *Rev. des Et. lat.*, 25, 1947, pp. 292 ss.

le commencement de la grande fête, puis, prenant le tour solennel de la prière eucharistique, il appelait la bénédiction divine sur le cierge pascal. Cette prière était composée et chantée par le diacre, selon un schéma qui semble avoir été traditionnel et fixé de bonne heure. Il semble qu'un sujet obligatoire était un éloge de l'abeille, chaste et féconde comme la Vierge-Mère; cet éloge était inspiré du quatrième livre des *Géorgiques* de Virgile. Des diverses formules qui nous sont parvenues, celle de l'*Exultet* a passé définitivement dans notre liturgie. Dom B. Capelle l'a attribué, dans un article très documenté, à saint Ambroise[34]. La *laus cerei* constitue un type très particulier — pour ne pas dire unique — de style liturgique, et c'est pourquoi je voudrais la considérer un moment dans le cadre de l'évolution de la langue et du style liturgiques.

Dans l'appendice des œuvres de saint Jérôme on trouve, sous le numéro 18, une lettre à un certain Présidius (diacre de l'église de Plaisance), intitulée *De cereo Paschali* (Migne, *P.L.*, 30, 188). Au XVI[e] siècle elle est rejetée par Erasme et par Marianus Victorius, et le jugement des anciens éditeurs a été suivi par leurs successeurs, par Dom Martianay aussi bien que par Vallarsi. Cependant, dans une série de trois articles, Dom G. Morin a défendu, à mon avis d'une manière tout à fait convaincante, l'authenticité de ce document très intéressant, qui date de l'année 384[35]. Cette lettre nous donne des informations très précieuses sur l'histoire de la bénédiction du cierge pascal, que Dom Morin a résumées aux pages 26 ss. de la *Revue Bénédictine*, 8, 1891. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas seulement que saint Jérôme nous apprend que le thème de la bénédiction fut développé d'une manière fixée et traditionnelle, mais aussi que, dans cette pièce liturgique, les emprunts faits à Virgile étaient plus ou moins obligatoires. Mais plus intéressante encore est la manière dont saint Jérôme critique la forme traditionnelle de cette prière. Je transcris ici les phrases les plus instructives, selon l'édition critique que Dom Morin nous a donnée, *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, *l.l.* :

34. « L'*Exultet* pascal. Œuvre de saint Ambroise », *Misc. Mercati*, I, pp. 219 ss.

35. *Revue Bénédictine*, 8, 1891, pp. 20 ss.; 9, 1892, pp. 392 ss.; *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, pp. 52 ss.

Praeterea Virgilii totus Georgicorum liber profertur in medium... Sed cum haec audieris siue legeris, laudabis oratoris eloquentiam; et ut breuiter signem, puto te Quintiliani controuersiae recordari, in qua pauper causatur dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo diuite uenenatos. Esto haec iucunda sint, et aurem composito pede mulceant, quid ad diaconum, quid ad ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus deuorantur, cum tacente episcopo et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis leuita loquitur, docetque quod paene non didicit, et festiuissimo praedicans tempore, toto dehinc anno iustitium uocis eius indicitur? (10-20.) Ceci est très instructif. Saint Jérôme nous dit que ces emprunts faits à un poète profane, ces développements académiques sont peu conformes aux circonstances : c'est une forme de prière qui ne convient pas à la solennité de la nuit de Pâques. Mais il va plus loin encore : il est difficile de donner un éloge du cierge, parce que la cire ne joue aucun rôle dans l'Écriture sainte : *Lege Pentateuchum, Instrumentum percurre Vetus : nusquam in Dei sacrificiis mella, nusquam cerae usum, sed lucernarum lumina et oleo fotos uidebis igniculos. Quid causer de Veteri Testamento? Nouos percurre libros... Numquid alicubi cereus?* (23-28.) Non seulement saint Jérôme critique l'usage d'insérer dans une pièce liturgique des éléments virgiliens et des développements de rhétorique, mais il signale comme une difficulté pour la rédaction digne de la prière l'absence de textes bibliques applicables au sujet. Pour lui, le caractère de la prière chrétienne exclut les emprunts faits à la poésie profane, il exige comme un élément obligatoire les citations ou réminiscences bibliques. En ce qui concerne l'objection faite contre les emprunts virgiliens, il est intéressant de voir que le sentiment du style liturgique a fait éprouver plus tard les mêmes scrupules. Au X[e] siècle, l'éloge de l'abeille est absent du Pontifical de Mayence, et lorsque, au commencement du XIII[e] siècle, le pape Innocent III revisa la liturgie de la Curie, il décida d'éliminer l'éloge de l'abeille [36].

Si — après ces observations — on étudie le texte de

36. Voir Capelle, *op. cit.*, p. 224.

l'*Exultet* tel qu'il est restitué par Dom Capelle, on se rend compte que dans cette prière poétique les emprunts virgiliens de l'éloge de l'abeille ne sont pas des éléments isolés, mais qu'ils cadrent avec le caractère stylistique et linguistique général du texte entier. Or, dans ce chant que Paul Claudel a appelé « le sublime chant de l'*Exultet*, auprès duquel les accents les plus enivrés de Sophocle et de Pindare me paraissent fades[37] », toute la diction est caractérisée par une couleur poétique, qui est en contraste avec le style sobre et austère de la liturgie romaine. Saint Jérôme s'est bien fait l'interprète du goût romain quand il a protesté contre le style des *laudes cerei*.

Dans la première strophe assez courte de l'*Exultet* se trouve déjà toute une série de mots poétiques : *Exultet iam angelica turba caelorum, resultent divina mysteria, et pro tanti regis victoria tuba intonet salutaris. Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus et, aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet* (texte établi par Dom Capelle, *op. cit.*, p. 225). *Exultare, tuba salutaris, tellus inradiatam fulgoribus, splendor, aula* : tous mots ou tournures empruntés à la langue poétique. D'autre part, les éléments de l'idiome des chrétiens ne manquent pas, comme par exemple dans la strophe citée, cette *angelica turba caelorum*, qui s'accorde si bien avec le caractère poétique de la prière. Le style de l'*Exultet* présente un mélange, le plus souvent très réussi, d'éléments poétiques traditionnels et d'éléments proprement chrétiens. Il résulte de ce mélange une poésie d'un lyrisme très inspiré qui, toutefois, n'évite pas toujours un certain maniérisme qui ne cadre pas avec la solennité de la liturgie. Ce maniérisme se manifeste surtout dans l'éloge de l'abeille, qui sent l'école.

Je voudrais ajouter à ces observations quelques remarques d'ordre général. En premier lieu, le style de l'*Exultet* se distingue nettement du style « romain », et par le contraste même il nous fait mieux connaître le cachet spécial du style de la liturgie de Rome. Dom Capelle a défendu la thèse de

37. Il s'agit ici de notre rédaction liturgique actuelle, dans laquelle l'éloge de l'abeille ne figure plus.

l'origine ambrosienne de l'*Exultet*. Les arguments qu'il a avancés me semblent très concluants, mais je voudrais en ajouter un autre, qui peut-être n'est pas dénué d'importance. Dans un article publié dans la *Revue des Études latines*, 25, 1947, pp. 280 ss., j'ai tâché de définir la place occupée par saint Ambroise dans l'évolution de la poésie chrétienne, et je me suis efforcée de démontrer que saint Ambroise a réussi à trouver l'équilibre entre les éléments essentiels d'une poésie chrétienne et les éléments traditionnels de l'héritage poétique de Rome. L'évêque de Milan est le premier qui ait créé une langue poétique spécifiquement chrétienne : dans l'hymne ambrosien, le latin des chrétiens est adapté aux exigences d'une poésie qui, sans avoir complètement rompu avec la tradition, cherche des voies nouvelles. Ce style poétique chrétien, qui s'est émancipé des tendances puristes de la poésie métrique traditionnelle, je crois le retrouver dans l'*Exultet* sous une forme adaptée à la liturgie, et je crois y voir un autre indice de l'origine ambrosienne de ce chant. Mais, tandis que le style poétique introduit par saint Ambroise comme instrument d'une nouvelle poésie chrétienne a eu un très grand succès, cette innovation a eu peu de répercussion dans la liturgie, où a dominé la tradition romaine, plus austère et plus réservée. L'*Exultet*, pièce émouvante et profonde, a subsisté dans la liturgie, mais son style poétique n'a pas sensiblement influencé le style liturgique, qui est resté fidèle à cette tradition plus sobre et plus mesurée, mais aussi plus biblique, qui était une création proprement romaine. En ce qui concerne les éléments poétiques, l'ancienne liturgie romaine a préféré la poésie qui était directement inspirée par les psaumes et par les cantiques bibliques, les *psalmi idiotici* ou hymnes en prose, tels qu'ils ont survécu dans le *Gloria in excelsis* et dans le *Te Deum*[38].

A côté des préfaces, les oraisons de la messe constituent un type de prière spécial avec un style particulier. On ne saurait l'apprécier qu'en le considérant dans le cadre de l'ancienne improvisation et de la libre composition, qui ont déterminé le style des oraisons comme elles ont fixé celui des préfaces. La composition des oraisons latines sem-

38. Voir *Rev. des Et. lat.*, 25, 1947, pp. 293 ss.

ble avoir commencé au cours du IV^e^ siècle, c'est-à-dire au moment même de la latinisation complète de l'Église romaine.

Il faut poser en principe que le style des oraisons est plus proche de l'ancienne tradition cultuelle et littéraire de Rome que celui des préfaces, qui est foncièrement influencé par la Bible. Il se rapproche à certains égards de celui du canon. Ici encore on peut constater une influence exercée par l'ancienne prière romaine, mais d'autre part la construction de la phrase des oraisons est plus proche de la tradition littéraire et oratoire romaine que celle du canon. Au style des oraisons manquent l'abondance et le caractère juridique de certaines parties du canon. Le vocabulaire des oraisons est très sobre, très digne, mais aussi très restreint. Quant à la structure des oraisons, on peut distinguer deux types[39] : le type le plus simple consiste en une seule demande, qui très souvent est définie par une phrase à sens final. C'est donc une formule très simple, très balancée et très mesurée, comme par exemple :

omnipotens sempiterne Deus :
fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem,
et maiestati tuae sincero corde servire.

(Coll. Dom. infra oct. Ascens.)

Ou bien :

Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam
et veni :
ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis
te mereamur protegente eripi
te liberante salvari.

(Coll. Dom. I Adv.)

39. Voir Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, pp. 445 ss., et surtout pp. 460 ss. — Plusieurs savants ont étudié le style des oraisons. C'est pourquoi je me borne ici à quelques observations sommaires. Pour des exposés plus détaillés je renvoie à : H. Rheinfelder, « Zum Stil der lateinischen Orationen », *Jahrb. Liturgiew.*, 11, 1931, pp. 20 ss.; M. G. Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects*, Saint-Louis, 1938; P. Salmon, « Les protocoles des oraisons du Missel Romain », *Eph. lit.*, 45, 1931, pp. 140 ss.; C. C. Martindale, *The Prayers of the Missal, I : The Sunday Collects*, New-York, 1937; J. Cochez, *La structure rythmique des oraisons*, Louvain, 1928; B. Capelle, « Collecta », *Revue Bénédictine*, 42, 1930, pp. 197 ss. Voir aussi l'étude importante de Dom L. Brou : « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine », *Sacris Erudiri*, 2, 1949, pp. 123 ss.

Le deuxième type, un peu plus compliqué, ajoute à l'invocation de Dieu une phrase relative qui comprend une louange de Dieu ou une idée théologique, après laquelle suit la demande. Comme par exemple notre oraison pour la bénédiction de l'eau (Feltoe, p. 159) :

Deus, qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti
et mirabilius reformasti,
da quaesumus nobis
eius divinitatis esse consortes
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.

Ou bien :

Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur :
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta submoveas,
et omnia nobis profutura concedas.

(Coll. Dom. VII post Pentec.)

M. Rheinfelder et d'autres ont attiré l'attention sur le fait que cette construction qui, après l'adresse, fait suivre une phrase relative, était très usuelle dans les anciennes prières (païennes) des Romains. On pourrait comparer par exemple une prière citée par Tite-Live, 29, 27, 1 :

Divi divaeque, qui maria terrasque colitis,
vos precor quaesoque, uti...

Ou bien Tite-Live, 5, 21, 3 :

Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis :
precor ut...

Cette construction est d'ailleurs très répandue. On pourrait songer aussi à la prière du prêtre Chrysès dans le premier chant de l'*Iliade*, A 451 :

κλῦθι μευ, ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας.

Le caractère hiératique du vocabulaire des oraisons, très sobre, voire limité, est accentué par les tournures traditionnelles *quaesumus*, par *dignari*, élément usuel du style curial, par la périphrase avec *mereri*, par l'usage régulier de *preces*, mot plus solennel que *oratio*, qui était le mot d'usage de la langue courante des communautés chrétiennes. Le

caractère solennel se montre aussi dans l'absence presque complète d'emprunts : dans toutes les collectes des dimanches, étudiées par Sœur Haessly, on ne trouve que trois emprunts, à savoir *diabolicus*, *ecclesia* et *paschalia*. Ce purisme est un héritage du style des documents officiels romains, et aussi du style oratoire, qui tous les deux ont toujours évité les emprunts [40]. On trouve d'ailleurs dans les oraisons, toutes sobres et lapidaires qu'elles soient, beaucoup de finesse littéraire. Celle-ci se manifeste, par exemple, dans la correspondance parfaite des membres, et surtout dans les cursus rythmiques qui accentuent la structure équilibrée de ces prières.

La distance entre le style littéraire et travaillé des oraisons et la rudesse des anciennes versions de la Bible semble être très grande, et toutefois ces versions, elles aussi, ont joué un rôle dans les rites de la liturgie romaine : dans les lectures aussi bien que dans le chant des psaumes et des antiennes. Leur présence à côté des oraisons accentue encore une fois le caractère composite de ce « style liturgique », qui comprend — comme je l'ai déjà dit au début de cet article — des éléments très divers, mais qui néanmoins possède son unité.

Le style romain se manifeste dans le canon sous sa forme la plus hiératique, il a adopté dans les préfaces une tournure très biblique, il se montre dans les oraisons avec un vêtement plus littéraire, mais le caractère général qui consiste en une sobriété mesurée et austère ne fait jamais défaut. C'est ce caractère général qui a été décrit d'une manière très pénétrante par le P. Martindale quand il dit : « *Those elements which survived or were imported from the East have a certain florid and rhetorical character, and those which are Gallican in origin have a tender and mystical flavour, whereas the Roman work is as austere and almost hard and stripped of any ornament as are those vast walls and arches, bridges and aqueducts, that stand dark and bleak through the centuries in the Campagna of Rome* [41]. »

40. Voir J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1949, pp. 135 ss.; Mohrmann, *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, n° 4 (sous presse).

41. C. C. Martindale, *The mind of the Missal*, New-York, 1929, p. 5.

*
* *

Je me suis bornée ici aux éléments anciens, sans parler des apports plus récents, parce que ce sont ces éléments primitifs qui ont déterminé et fixé définitivement le caractère général du latin liturgique.

Peut-être ces quelques observations pourront-elles contribuer à une compréhension plus profonde de ce phénomène imposant qu'est le latin liturgique, création de l'Église primitive, que des générations et des générations de chrétiens se sont transmise.

Nous avons vu que l'existence d'une langue cultuelle correspond à un besoin élémentaire de l'esprit humain et du sentiment religieux. L'essence même de la langue cultuelle exige qu'elle s'éloigne de la langue courante. Elle est l'expression traditionnelle de pensées et de sentiments religieux, mais elle est aussi moyen de communication : elle ne peut pas exclure l'élément social, qui est inhérent à chaque énonciation par la voie de la langue, et qui est encore exigé par le caractère collectif de la liturgie. Toutefois, le caractère spécial des langues liturgiques, leur conservatisme, qui parfois même les fait survivre à la langue d'où elles sont issues, tend à éliminer ou à diminuer la fonction sociale de la langue comme moyen de communication. Et c'est ici que se pose le problème universel des langues cultuelles, et aussi celui du latin liturgique dans la vie moderne. Pour les premières générations de chrétiens, qui parlaient latin, ce problème n'existait pas. Le latin liturgique était pour eux une langue hiératique qui se distinguait clairement de la langue courante, mais que les fidèles aussi bien que les prêtres ont pu comprendre et apprécier. Le moyen âge, qui vivait encore dans un contact étroit avec la tradition latine, a adopté et gardé le latin liturgique sans trop d'hésitation, comme un élément de la culture ecclésiastique, qui était toute latine et qu'on avait adoptée comme telle. Mais pour les modernes qui perdent de plus en plus le contact avec les racines latines de notre civilisation, la liturgie en latin pose un problème, personne ne saurait le nier. Je ne voudrais pas discuter ici ce problème si délicat, mais je voudrais bien en souligner toute la portée. Ceux

qui préconisent des solutions radicales ne se rendent pas toujours compte, me semble-t-il, de la complexité et de la délicatesse de ce problème. On ne devrait pas sous-estimer la valeur spirituelle et religieuse du caractère hiératique du latin liturgique, qu'on ne saurait apprécier qu'en le considérant dans le cadre de la tradition séculaire qui l'a formé et soutenu du IV[e] siècle jusqu'à nos jours[42]. D'autre part, il faut bien réaliser que la plupart des langues modernes évoluent dans la direction de l'efficacité et de la simplicité. Cette évolution, dont j'ai parlé plus haut, contribue à la perfection de la langue comme moyen de communication, elle n'est pas favorable à l'expression et surtout pas à l'expression religieuse. C'est un facteur qui complique le problème de la langue liturgique et qu'on ne saurait négliger.

CHRISTINE MOHRMANN.

42. Voir l'article récent de Dom B. CAPELLE intitulé : « Plaidoyer pour le latin », *Questions liturgiques et paroissiales*, 31, 1950, pp. 65 ss.

PRINCIPES DE LA TRADUCTION

Cette traduction du canon de la messe est le fruit d'un minutieux travail en commun. Chaque mot a été discuté, parfois longuement, et choisi pour des raisons très précises. Il n'est pas possible de reproduire toutes ces discussions, ni même de donner, dans chaque cas, les raisons qui ont finalement dicté notre choix. Les notes qui accompagnent le texte ne portent que sur quelques points plus importants. Pour que le lecteur puisse juger en connaissance de cause et critiquer avec pertinence, il n'est donc pas inutile qu'il sache exactement quel but nous avons poursuivi et quels principes nous ont guidés.

Le but a été de faire une traduction aussi exacte et fidèle que possible. Il ne s'agit donc ni d'une adaptation à l'usage du lecteur d'aujourd'hui, ni d'une interprétation théologique. Ceci ne comporte aucune espèce de blâme à l'égard de ceux qui jugeraient bon de faire, à l'usage de certaines catégories de chrétiens, des adaptations ou des paraphrases. Nous avons estimé que ceux-là aussi trouveraient profit à notre travail, car une adaptation ne peut jamais être faite à contresens. Mais ce que nous avons voulu faire nous-mêmes, c'est une traduction qui serre le texte de très près et qui soit en même temps conforme au génie de la langue française.

L'accord fut parfait, dès le début, sur la définition du but. Dès lors, la méthode s'imposait : appliquer au texte du canon les principes que les philologues d'aujourd'hui suivent pour la traduction des auteurs classiques. Ces principes ne furent pas formulés d'une manière systématique comme ils le sont ici; mais ils guidèrent en fait tout notre travail, et n'importe quel membre de l'équipe pourrait signer ces lignes.

Une traduction comporte deux opérations : comprendre le texte original, avec toutes ses nuances, puis en transposer

intégralement le sens suivant le génie de la langue de traduction.

On dira peut-être que ce sont là des truismes. Il est évident que, pour traduire un texte latin, il faut connaître le latin. La chose n'est pas si simple. Le latin n'est pas une grandeur fixe, exactement mesurée par la grammaire et le vocabulaire classiques. Une langue est une chose vivante et mouvante, dont on peut décrire les états successifs, mais qui ne se laisse pas emprisonner dans des règles uniformes. Pour traduire le canon, il ne suffit pas de connaître le *latin, — ce qui veut dire le mécanisme général de la langue latine ou bien le latin classique, — il faut connaître l'état de la langue latine à l'époque où le texte en fut rédigé et remanié du IV^e^ au VI^e^ siècle. De plus, une langue n'a pas seulement des états successifs. A une même époque, il y a des différences suivant les groupes sociaux ou les genre littéraires : langue vulgaire et langue littéraire, langues spéciales des juristes ou des philosophes. Mais il y a aussi une langue des chrétiens et de la liturgie chrétienne. Pour comprendre exactement le canon, c'est celle-là qu'il faut connaître. A ce point de vue, la présence dans notre équipe de Mlle C. Mohrmann, dont la compétence en la matière est incontestée, a été une aide inestimable.*

Nous avons donc essayé de comprendre le texte tel que ses rédacteurs et ses premiers lecteurs le comprenaient, en tenant compte de l'évolution et de l'usure de la langue. Car si une langue vit, elle s'use aussi. C'est un fait qu'il n'est pas inutile de rappeler ici pour prévenir certaines critiques. Toute langue, à l'origine, est faite de métaphores; mais à mesure qu'elle vieillit, les images tendent à s'effacer et les mots finissent par devenir comme des signes algébriques. Il est tentant, pour renouveler une traduction, de faire saillir ces images et de faire revivre les métaphores primitives. L'intention est louable, mais le procédé est dangereux. Si la métaphore était usée dans le texte original, c'est trahir la pensée de l'auteur que de la mettre en relief. L'étymologie est une chose utile, mais souvent trompeuse. Une langue évolue suivant des lois qui ne sont pas celles de la logique abstraite, et l'usage attesté par les textes prime toutes les théories.

Une fois le texte compris, il faut en transposer le sens

dans une autre langue, et c'est une opération plus délicate encore. Il ne s'agit pas de faire un informe mot à mot, mais de rendre le sens suivant le génie de la langue de traduction. Gardons-nous de l'illusion que la meilleure traduction d'un mot latin est toujours son dérivé français, et que « juste et digne » est l'exact équivalent de « dignum et iustum ». Tout le monde est d'accord en principe sur ce point. La pratique est plus difficile. Le traducteur jouit d'une certaine liberté, personne n'en doute. Pourtant elle n'est pas illimitée. Où et comment en fixer les bornes ?

Une première distinction qui vient à l'esprit, c'est celle des mots et des idées : il faut garder les idées sans s'inquiéter des mots. C'est à peu près ce qu'on nous apprenait jadis au collège, si j'ai bon souvenir, avec pas mal d'autres hérésies linguistiques. En fait, cette distinction est inadéquate. Elle repose sur une conception philosophique de la grammaire qui ne voit dans le langage que l'expression d'une pensée abstraite. Or, dans un discours et dans un texte écrit, qui en est la notation imparfaite, il y a autre chose que des idées : il y a des éléments d'ordre affectif, une qualité de langue, un rythme, qui sont aussi l'expression de la personnalité de l'auteur. Une traduction en bon français, qui rendrait exactement les idées, mais négligerait ces éléments, ne serait pas une traduction fidèle. L'idéal, peut-être inaccessible, est que la traduction produise sur le lecteur moderne la même impression que l'original a produite sur ses premiers lecteurs.

Puisque la distinction entre les mots et les idées est inadéquate, il faut en chercher une autre qui réponde mieux à la psychologie du langage. On peut distinguer, dans un texte, ce qui est commun et banal, imposé du dehors à l'auteur par son milieu linguistique, et ce qui est bien propre de l'auteur, fruit d'un libre choix et expression de sa personnalité.

Ce qui est commun et banal, c'est ce qui est pur mécanisme de langue, dont l'auteur ne peut pas ou, parfois, ne veut pas se libérer. C'est le cas de la catégorie grammaticale, dont le traducteur ne doit pas avoir la superstition. Il n'est pas nécessaire qu'un nom soit toujours traduit par un nom, un adjectif par un adjectif, un verbe passif par un verbe passif. Ce qui doit primer ici, c'est le mécanisme de

la langue de traduction. Il ne faut pas lui imposer un vêtement qui n'est pas fait à sa mesure et qui lui donnerait un air emprunté. Il en est de même de la place de certains mots, tel le verbe à la fin de la phrase en latin, qui n'a aucune signification particulière.

Ce qui est propre à l'auteur, c'est avant tout sa pensée. Mais il y a d'autres éléments propres, qu'on ne peut classer parmi les idées, et que le traducteur doit aussi respecter dans la mesure du possible.

Il y a tout d'abord l'ordre des mots, quand il n'est pas imposé par l'usage ou qu'il va à l'encontre de l'ordre banal. Cet ordre exprime la démarche de la pensée personnelle de l'auteur, son insistance sur telle idée, certaines nuances d'ordre affectif. On peut traduire toutes les idées en bouleversant l'ordre des mots ou même en leur faisant faire un tête-à-queue. Le contenu intellectuel sera peut-être intact, mais on n'aura pas rendu la pensée vivante de l'auteur. Mieux vaut changer les catégories grammaticales et suivre, dans la mesure du possible, l'ordre des mots que de « faire la construction », suivant la détestable méthode qu'on nous apprenait au collège.

Il y a aussi la qualité de la langue, qui ne change rien non plus au contenu intellectuel d'un écrit ou d'un discours, mais qui révèle la personnalité ou les sentiments de l'auteur. La traduction doit viser à la même qualité que l'original. Traduire un texte populaire, écrit en un latin rugueux et vulgaire, dans un français de haute tenue littéraire, serait une trahison. Mais traduire en un français populaire un texte écrit dans un latin qui vise à l'élégance en serait une autre. Or c'est le cas du canon. Ce n'est pas du latin classique, mais ce n'est pas davantage du latin vulgaire. C'est une langue noble, solennelle, un peu hiératique. Nous n'avions pas à discuter la question de savoir si les auteurs du canon n'auraient pas mieux fait de s'exprimer dans la langue des boutiquiers et petits artisans de Rome. En tant que traducteurs nous n'avions qu'un devoir : respecter la qualité de la langue. Si les auteurs du canon ont jugé bon de s'adresser à Dieu dans une langue noble et élevée, nous n'avions pas le droit de leur faire parler en traduction un français vulgaire. Nous n'avons donc pas essayé de faire « populaire ».

A la qualité de la langue il faut joindre le rythme de la phrase qu'on doit aussi respecter, dans la mesure du possible. Cela ne change rien non plus aux idées. On pourrait, dans bien des textes, supprimer des membres de phrases sans détriment pour le contenu intellectuel. Ainsi on pourrait raccourcir les psaumes d'un bon tiers, sinon d'une moitié. Mais ce qui reste du rythme original disparaîtrait complètement. Celui du canon est un rythme oratoire large, abondant. Aucune traduction ne parviendra sans doute jamais à le rendre parfaitement; mais il fallait au moins essayer d'en garder quelque chose. Traduire en un style heurté, coupé, atomique, sans souci du nombre oratoire, c'eût été aussi une trahison.

Il y a enfin les éléments proprement chrétiens de la langue du canon, dus en grande partie à des influences bibliques. Ce ne sont pas des latinismes, imposés aux rédacteurs par le mécanisme de leur langue. « Et cum spiritu tuo », *par exemple, ou* « per omnia saecula saeculorum » *devaient paraître étranges à des Romains de culture purement classiques, qui n'étaient pas initiés à la langue de la Bible. Puisque la traduction est destinée à produire sur le lecteur moderne la même impression que l'original produisait sur les premiers lecteurs, il fallait garder ces éléments, au risque d'entendre dire : « Ce n'est pas ainsi qu'on s'exprime en français. » Ce n'était pas ainsi non plus qu'on s'exprimait en latin. Si les auteurs du canon ont voulu garder parfois les termes mêmes de l'Écriture, nous n'avions aucun droit d'expurger leur œuvre sous prétexte de purisme linguistique. Un texte chrétien doit se traduire en langue chrétienne et non dans une langue profane.*

Il est bien entendu que, quand nous parlons de langue chrétienne, il ne s'agit pas d'une sorte de jargon de clercs incompréhensible au commun des mortels. Il s'agit du français vivant d'aujourd'hui, mais qui comporte des éléments spécifiquement chrétiens pour traduire des réalités spécifiquement chrétiennes, tout comme le texte original. Nous n'avions pas à édulcorer le texte à l'usage des incroyants ou de ceux qui n'ont qu'une instruction religieuse élémentaire, en effaçant par exemple les allusions bibliques. Mais dans l'ensemble nous avons voulu donner un texte vivant, lisible, et qui supporte la lecture à haute voix. La présence dans

notre équipe d'hommes voués à l'apostolat a été plus précieuse, à ce point de vue, que celle des philologues qui vivent enfermés dans leurs bibliothèques. En contact avec divers milieux, ces hommes connaissent mieux les réactions du peuple et l'usage de la langue vivante.

Tels sont donc les principes qui nous ont guidés dans notre travail. Dans quelle mesure avons-nous réussi? Ce n'est pas à nous de le dire. Malgré le soin que nous y avons mis, nous nous rendons compte que tout n'est pas parfait, parce que nous connaissons toutes les difficultés de l'entreprise. Le résultat de notre travail est soumis à la critique des lecteurs, et nous serons heureux de toutes les suggestions que l'on fera pour améliorer notre texte. Mais qu'on veuille bien ne pas oublier le but que nous nous sommes proposé ni les principes qui nous ont guidés. Ce que nous demandons aux lecteurs, ce n'est pas de discuter ce but et ces principes; c'est de collaborer avec nous. Nous sommes peut-être très loin de l'idéal que nous nous étions fixé; qu'on nous aide à nous en approcher. Mais qu'on ne nous reproche pas de n'avoir pas fait ce que nous n'avons pas voulu, et qu'on ne nous demande pas de faire ce que nous ne voulons pas.

B. Botte, O. S. B.

TRADUCTION DU CANON DE LA MESSE

℣. **Le Seigneur soit avec vous,**
℟. **Et avec votre esprit**[1].
℣. **Élevons nos cœurs,**
℟. Ils sont tournés vers le Seigneur.
℣. Rendons grâces au Seigneur notre Dieu,
℟. C'est juste et nécessaire.

Il est vraiment juste et nécessaire[2], c'est notre devoir et c'est notre salut[3], de vous rendre grâces toujours et partout, Seigneur[4], Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur.

N. B. — Cette traduction se réfère, pour le texte, à : *Le canon de la messe romaine, édition critique*, par Dom B. Botte. Louvain, 1935. Les notes qui suivent n'ont pas pour but d'expliquer les rites de la messe, ni même de faire l'histoire du texte du canon. Elles visent seulement à justifier la traduction proposée.

1. Dans la conception néo-testamentaire de l'homme, l'esprit est ce par quoi l'homme est capable de participer à l'Esprit de Dieu. Le français, comme le grec et le latin, a adopté la tournure hébraïque : « Et avec ton esprit. »

2. *Dignum* et *justum* sont ici synonymes. On a cherché à les rendre par deux termes à peu près synonymes.

3. La traduction facile « salutaire » ne rendrait pas le sens de *salutare*, parce que « salutaire » ne signifie que « bienfaisant », tandis que *salutaris*, en latin chrétien, a une signification très riche. C'est même la forme neutre de cet adjectif qui exprime l'idée de salut éternel, dans la langue biblique et chez les premiers auteurs chrétiens.

4. Comprendre *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus.*

Par lui les Anges louent votre souveraineté, les Dominations l'adorent, les Puissances la révèrent, les Cieux et les Armées des Cieux avec les bienheureux Séraphins la célèbrent, unis dans une même allégresse. A leurs chants nous vous prions de laisser se joindre nos voix pour proclamer[5] dans une humble louange :

SAINT, saint, saint est le Seigneur, Dieu des forces célestes[6], le ciel et la terre sont remplis de votre gloire. Hosanna au plus haut des cieux. Béni celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux.

PÈRE très bon, nous vous prions[7] humblement, par Jésus-Christ votre Fils, notre Seigneur, et nous vous demandons d'accepter et de bénir ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache.

Nous vous les offrons d'abord pour votre sainte Église

5. *Dicentes :* tournure dont, sous l'influence de la Bible, l'usage s'est beaucoup étendu en latin pour introduire une citation. Le mot est nécessaire ici pour introduire le *Sanctus*, sinon il n'y aurait pas de forme verbale. Comme nous en avons employé une (proclamer), le *dicentes*, qui n'a guère plus de valeur qu'un signe de ponctuation, peut fort bien être remplacé par un double point. L'infinitif « proclamer », qui remplace *dicentes* dans sa fonction verbale, répond à *confessione* = reconnaissance, proclamation. Mais ce mot a pris dans la langue chrétienne la nuance particulière de louange. L'idée de *confiteri*, contenue dans *confessio*, a donc été décomposée en : « proclamer dans une louange ».

6. Dans l'Ancien Testament, l'épithète divine *Jahvé Seba'ot* a toute une histoire. Dans la liturgie de la messe, les « armées » sont principalement, semble-t-il, celles des anges, mais l'expression garde un sens cosmique. Nous avons cru ne pas devoir conserver *Sabaoth*, qui ne s'est implanté qu'à moitié en latin et pas du tout en français.

7. Nous omettons *igitur* qui, dans le latin du IV^e^ siècle, n'est pas plus fort que le grec δέ.

catholique[8] : daignez, à travers le monde entier, lui donner la paix, la protéger, la rassembler dans l'unité[9] et la gouverner[10], en union avec votre serviteur notre pape..., avec notre évêque..., et avec tous ceux qui, fidèles à la vraie doctrine, ont la garde[11] de la foi catholique et apostolique.

Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes[12]... et de tous ceux qui nous entourent : vous connaissez leur foi, vous avez éprouvé leur

8. Dès le IIIe siècle, « catholique » n'évoque plus directement « universel ». Il qualifie la « Grande Église » et ce qui la concerne, par opposition aux sectes. Il comporte une note doctrinale (orthodoxe) qui ne serait pas rendue par « universelle ». Il ne faut pas oublier non plus que *catholicus* n'est qu'une transcription du grec.

9. *Adunare* signifie « rassembler » plutôt qu' « unifier ». C'est l'idée, familière à la Bible et aux Pères, de la *vocatio gentium* : toutes les nations sont appelées à faire partie du peuple de Dieu, de l'Église.

10. Peut-être « *una cum...* » se rapporte-t-il seulement à *regere*. Dans ce cas, il faudrait supprimer la virgule.

11. A première vue, il semblerait que ce dernier membre désigne tous les fidèles qui ont la vraie foi. Mais le contexte et l'étude de l'expression ont montré qu'il s'agit des évêques orthodoxes qui ont charge de la pureté de la foi. On a évité le mot orthodoxe, parce que, en dehors du langage spécifiquement théologique, il a perdu son sens originel et désigne une confession chrétienne déterminée. On a donc eu recours à une périphrase qui répond au sens que le terme avait au temps des Pères. *Orthodoxis* est renforcé et précisé par la locution qui suit : les adjectifs *catholicae*, *apostolicae*, précisent quelle est cette saine doctrine; le terme de *cultor* indique la fonction des évêques orthodoxes, gardiens de la vraie foi. L'idée que les évêques doivent répandre la vraie foi est étrangère au contexte, et il ne faut pas presser la métaphore du *cultor*, qui est assez usée. *Colere*, dont *cultor* est la forme nominale d'agent, signifie simplement « s'occuper de », « avoir soin de ».

12. Bien que *famulus* et *familia* soient de même racine, il s'est établi une différence de sens dans leur emploi dès l'époque classique. *Familia* désigne tout ce qui appartient à un homme libre,

attachement[13]. Nous vous offrons pour eux, ou ils vous offrent eux-mêmes[14], ce sacrifice de louange[15] pour eux et pour tous les leurs : afin d'obtenir la rédemption de leur âme, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance; et ils vous adressent leurs prières[15], à vous, Dieu éternel, vivant et vrai[16].

Unis dans une même communion[17], nous vénérons d'abord la mémoire de la glorieuse Marie toujours vierge, mère de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ, puis de vos bienheureux Apôtres et Martyrs, Pierre et Paul, André, Jacques, Jean, Thomas, Jacques, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Simon et Jude, Lin, Clet, Clément, Sixte, Corneille, Cyprien, Laurent, Chrysogone, Jean et Paul, Côme et Damien, — et de tous vos Saints. Par leurs mérites et leurs prières, accordez-nous en toute occasion le secours de votre force et de votre protection. Par le Christ[18] notre Seigneur. Amen.

personnes et biens. Enfants, affranchis, esclaves font partie de la *familia*. Mais le terme de *famulus* n'est jamais appliqué aux enfants ; il désigne toujours les serviteurs.

13. La *fides* et la *devotio* chrétiennes sont la persévérance dans la foi et la *metanoïa* baptismales. *Devotio* a pris un sens beaucoup plus général qu'en latin classique.

14. *Pro quibus tibi offerimus, vel* apparaît au IX^e^ siècle, lorsque l'offrande se fait plus rare et que les messes pour les défunts se multiplient.

15. *Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis... tibi reddunt vota sua.* Cf. psaume XLIX, 14 : *Immola Deo sacrificium laudis et redde altissimo vota tua*, et psaume CXV, 14. Au IV^e^ siècle, *vota* est devenu synonyme de *preces* ou *oratio*.

16. Cf. I Thess., I, 19.

17. Nous prenons *communicantes* au sens absolu. Il s'agit de la communion des saints, dont le moment majeur ici-bas et le sacrement est la communion au sacrifice eucharistique.

18. Nous ne sommes pas arrivés à rendre la précision de *per eumdem Christum* : *le même Christ*, qui est correct en français classique, a un sens beaucoup plus fort.

Voici donc l'offrande que nous vous présentons, nous vos serviteurs[19] et avec nous votre famille entière, acceptez-la[20], Seigneur, avec bienveillance[21]; disposez dans votre paix les jours de notre vie, veuillez nous arracher à l'éternelle damnation et nous compter au nombre[22] de vos élus. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

Cette offrande, daignez, vous, notre Dieu[23], la bénir[24], l'accepter et l'approuver pleinement, la rendre parfaite et digne de vous plaire; et[25] qu'elle

19. Ceux qui sont à votre service, le clergé, tandis que *famuli* désigne l'ensemble des chrétiens (cf. note 12).

20. L'impératif suffit à rendre la valeur de *quaesumus*, qui est très faible.

21. *Placatus* a un sens plus large et plus faible qu'en latin classique.

22. On songe tout naturellement à la grande scène du jugement dernier dans Matth., xxv. Il ne semble pas cependant que l'auteur de cette partie de la prière, — saint Grégoire probablement, — ait voulu insister sur ce rapprochement par l'emploi du mot *grex*. Ce mot n'est pas employé dans le récit évangélique, et son usage, très étendu dans la langue classique, a usé la métaphore. Il ne signifie pas plus que réunion, groupe, société. Le mot troupeau, qui a gardé son sens fort, ne semblerait pas exact ici.

23. L'euphonie nous a contraints d'ajouter *notre*.

24. Parmi les cinq adjectifs accumulés ici, les trois premiers désignent une action divine reçue par l'oblation (sens passif), et les deux derniers une qualité résultant de cette action. Dans l'ancienne rédaction du canon (IV^e^ s.), *rationabilis* veut encore dire « offrande spirituelle ». Dans le texte actuel, remanié au V^e^ siècle, on ne voit pas bien si ce sens subsiste ou s'il a été complètement perdu de vue et submergé par un contexte juridique. Dans cette dernière hypothèse, il faudrait comprendre *rationabilis* dans le sens de « valide, conforme à toutes les règles ». La traduction « parfaite » rend ce sens : une oblation parfaite est celle qui répond à toutes les exigences. Mais, de plus, cette traduction a l'avantage de ne pas urger ce que le mot « valide » aurait de trop juridique et permet de se rapprocher du sens ancien. Cf. *excursus* sur « rationabilem », pp. 47 ss.

25. *Ut* a ici un sens consécutif, avec peut-être aussi une nuance finale.

devienne ainsi pour nous le Corps et le Sang de votre Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ.

CELUI-CI[26], *la veille de sa Passion, prit du pain dans ses mains saintes et adorables*[27], *les yeux levés au ciel*[28] *vers vous, Dieu son Père tout-puissant, vous rendant grâces, il bénit ce pain, le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps. »*

De même, après le repas, il prit ce précieux calice[29] *dans ses mains saintes et adorables, vous rendit grâces encore, le bénit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et buvez-en tous, car ceci est le calice de mon sang, le sang de l'alliance nouvelle et éternelle, — le mystère de la foi*[30], *— qui sera versé pour vous et pour la multitude des hommes*[31] *en rémission des péchés. Toutes les fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi. »*

C'EST pourquoi, Seigneur, en mémoire de la bienheureuse passion du Christ votre Fils, notre Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts[32] et aussi

26. Dans toutes les liturgies, le récit de l'institution eucharistique repose sur une tradition indépendante des évangiles. En même temps qu'on enrichissait ce récit de diverses circonstances, on a cherché à en rendre symétriques les deux parties et à les rapprocher des textes évangéliques. Cf. Matth., XXVI, 26 s.; Luc, XXII, 19 s.; I Cor., II, 25 s.

27. *Venerabilis* a une valeur admirative et religieuse.

28. Cf. Joan., VI, 5.

29. Cf. Psaume XXII, 5.

30. Cette expression, empruntée à saint Paul (I Tim., III, 9), est à comprendre dans son sens paulinien : l'Eucharistie est *le* mystère de la foi, c'est-à-dire qu'elle contient et révèle toute l'économie du salut.

31. Le mot araméen que le latin traduit par *multi* signifie également « tous » : c'est ici son sens.

32. Les *inferi* ne sont pas l'enfer au sens de la théologie plus

de son ascension dans la gloire des cieux[33], nous vos serviteurs[34], et avec nous votre peuple saint, nous présentons à votre souveraine Majesté, — offrande choisie[35] parmi les biens que vous nous avez donnés, — la victime parfaite, la victime sainte, la victime sans tache, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut[36].

Sur ces offrandes, daignez jeter un regard favorable et bienveillant; acceptez-les comme vous avez bien voulu accepter les présents de votre serviteur Abel le Juste[37], le sacrifice d'Abraham, le père de notre race[38], et celui de Melchisédech, votre souverain prêtre, offrande sainte, sacrifice sans tache[39].

Nous vous en supplions, Dieu tout-puissant, faites porter ces offrandes par les mains de votre saint ange[40], là-haut, sur votre autel, en présence de

récente, mais le schéol des Juifs, où le Christ est allé délivrer les justes de l'ancienne alliance.

33. La *gloriosa ascensio* est la prise de possession par le Christ de sa gloire éternelle. Le mot français « glorieux » ne serait pas adéquat à la richesse de la δόξα biblique.

34. Le clergé. Cf. note 19.

35. Cette incise, très en relief, équivaut au τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν des liturgies grecques (cf. I Chron., xxix, 14).

36. *Aeternus* et *perpetuus* ont ici le même sens. Comparer *calicem salutis* avec le Psaume cxv, 13.

37. « Le Juste » : c'est un véritable nom que le Christ donne à Abel dans l'évangile (Matth., xxiii, 35).

38. Abraham est l'ancêtre du peuple juif, à la fois famille et race, mais « ceux-là sont fils d'Abraham qui sont de la foi » (Gal., iii, 7).

39. Les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* ont été ajoutés par saint Léon pour affirmer contre les Manichéens la valeur du sacrifice de Melchisédech. Les termes choisis font entrevoir au delà de ce sacrifice celui du Christ, dont il est la figure.

40. Il s'agit bien ici d'un ange et non du Christ ou du Saint-

votre divine Majesté. Et quand nous recevrons, en communiant[41] ici à l'autel[42], le Corps et le Sang infiniment saints de votre Fils, puissions-nous tous être comblés[43] des grâces et des bénédictions du ciel. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

Souvenez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes... qui sont partis avant nous, marqués du sceau de la foi[44], et qui dorment du sommeil de la paix[45]. A ceux-là, Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui reposent dans le Christ, accordez, nous vous en supplions, le séjour du bonheur[46], de la lumière et de la paix. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

A nous aussi pécheurs, vos serviteurs[47], qui mettons notre confiance dans votre infinie miséricorde, daignez accorder une place dans la communauté

Esprit. L'ancien Canon romain avait *per manus angelorum tuorum*.

41. Cf. I Cor., x, 18 : « Qui edunt hostias participes (κοινωνοί) sunt altaris. » Communier n'a pas ici le sens du geste liturgique, il signifie « avoir part à », « prendre sa part de », « participer ».

42. L'autel terrestre est l'image de l'autel céleste, il s'identifie en quelque sorte à lui.

43. On remarquera que l'adjectif *omni*, avant *benedictione*, n'a pas été traduit, pour éviter une répétition « tous... tout », peu gracieuse en français. C'est pourquoi on a choisi un verbe intensif (combler), plus fort que *repleri* latin.

44. Le baptême.

45. Ici, dit la rubrique, le célébrant « joint les mains et prie un instant pour les défunts pour lesquels il a l'intention de prier ».

46. Déjà, dans la langue commune, *refrigerium*, *refrigerare* ont une extension qui fait oublier la métaphore primitive : c'est non seulement rafraîchir, mais recréer, restaurer. Dans la langue chrétienne, il est employé métaphoriquement pour désigner le bonheur du ciel, par opposition aux supplices de l'enfer. Il ajoute quelque chose de positif à l'idée de repos.

47. Il ne s'agit pas seulement du clergé, mais de toute l'assemblée des vivants (cf. note 12).

de vos saints Apôtres et Martyrs[48], avec Jean, Étienne, Matthias, Barnabé, Ignace, Alexandre, Marcellin, Pierre, Félicité, Perpétue, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile, Anastasie, et avec tous vos Saints. Pour nous admettre en leur compagnie, ne pesez pas la valeur[49] de nos actes, mais accordez-nous largement votre pardon. Par le Christ notre Seigneur.

PAR lui, Seigneur, vous ne cessez de créer tous ces biens[50] et vous les sanctifiez, vous leur donnez vie et vous les bénissez pour nous en faire don.

PAR lui, avec lui, en lui, vous recevez, Dieu Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit[51], tout hon-

48. Après la mention du collège apostolique et de la généralité des martyrs, on nomme quelques-uns d'entre eux.

49. Comme le verbe français mériter, *meritum* est un mot dont la valeur peut être déterminée par le contexte, mais qui par lui-même est neutre et peut le rester, comme dans notre contexte. On peut mériter une peine ou une récompense, mais on peut aussi ne pas savoir ce que quelqu'un mérite. L'emploi du mot mérite, dans la traduction, aurait faussé le sens de la demande : que Dieu ne nous admette pas dans la société de ses saints par une sentence judiciaire, mais par un acte de miséricorde.

50. Il est possible qu'il faille comprendre *bona* comme un attribut de *creas* : « Vous créez bonnes toutes ces choses » (cf. Gen., 1). D'autre part, on ne voit pas bien si *haec omnia* désigne les espèces consacrées ou les objets qu'en certaines circonstances on bénissait à ce moment-là.

51. La traduction n'est que le décalque du latin. Elle s'imposait ici, parce que seule elle garde l'imprécision de l'original et laisse le champ libre aux diverses interprétations proposées. Dès le VI[e] siècle, l'expression paraissait obscure (Fulgence de Ruspe). On l'a interprétée dans le sens que l'Esprit est le lien entre le Père et le Fils (dans l'Esprit-Saint qui vous unit); mais c'est là un commentaire de théologie augustinienne qui ne s'impose pas. L'expression peut simplement insister sur le fait que le Père et le Fils n'ont qu'un seul Esprit. La traduction ne doit pas être

neur et toute gloire, dans tous les siècles des siècles[52].

℟. Amen.

PRIONS. Éclairés par le commandement du Sauveur[53] et formés par l'enseignement d'un Dieu, nous osons dire :

NOTRE Père...

DÉLIVREZ-NOUS, Seigneur[54], de tous les maux passés, présents et à venir, et par l'intercession de la bienheureuse et glorieuse Marie, mère de Dieu, toujours vierge, de vos bienheureux apôtres Pierre et Paul et André et de tous les Saints, daignez nous accorder la paix en notre temps[55]; qu'avec le soutien de votre miséricorde nous soyons à jamais délivrés du péché et préservés de toute sorte de troubles.

Par notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils, qui, étant Dieu, vit et règne avec vous en l'unité du Saint-Esprit[56] dans tous les siècles des siècles. Amen.

La paix du Seigneur soit toujours avec vous.

℟. Et avec votre esprit.

plus claire que le texte, et nous avons préféré garder une traduction qui ne présume pas de l'interprétation. Celle du P. J. Jungmann (dans l'union produite par l'Esprit-Saint = dans l'Église) ne paraît pas défendable. Cf. *excursus*, pp. 49-50.

52. Tournure biblique.

53. *Salutaribus* équivaut ici à *Salvatoris* (cf. note 3), *divina* à *Dei*. Nous avons traduit ce dernier mot par l'expression « d'un Dieu », parce que, dans un contexte chrétien, elle désigne exclusivement Dieu incarné.

54. *Quaesumus* est rendu par l'impératif (cf. note 20).

55. La *pax romana* était l'unité de l'empire. La paix chrétienne dépasse celle de la cité temporelle : elle englobe la paix de l'âme, la paix dans l'Église, la paix eschatologique.

56. Cf. la note 51 et l'*excursus* correspondant, p. 49.

« RATIONABILEM »

L'énumération *benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*, n'est pas à prendre comme un groupe homogène de termes qui ont tous la même fonction. Les trois premiers désignent une action divine et ont valeur de proposition adjective (*quae a te sit benedicta, adscripta, rata*), les deux derniers désignent une qualité qui résulte de cette action divine et sont complément attributif (*fac hanc oblationem... rationabilem acceptabilemque*).

1) *Point de vue stylistique.*

Le style oratoire a une préférence pour les groupements par trois, souvent en asyndeton :

dona, munera, sacrificia ;
angeli, dominationes, potestates ;
hostiam puram, h. sanctam, h. immaculatam ;
locum refrigerii, lucis et pacis.

De plus, je crois que dans les énumérations de plus de deux membres, *que* est tombé en désuétude. On ne le trouve que pour relier deux membres :

caeli caelorumque virtutes ac beata seraphim ;
meritis precibusque concedas ;
placatus accipias diesque... disponas... atque iubeas ;
famulorum famularumque tuarum et omnium.

Les énumérations de plus de deux membres, si elles ne sont pas en asyndeton, se terminent par *et* :

pacificare, custodire, adunare et regere ;
beatorum apostolorum... et omnium sanctorum ;
locum refrigerii lucis et pacis ;
creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.

J'ai l'impression que *que* ne sert pas à terminer une énumération de cinq termes, mais à joindre *rationabilem* et *acceptabilem*.

2) *Forme grammaticale.*

La distinction entre les formes en *tus* et celles en *bilis* tend à

s'atténuer. On peut employer à peu près indifféremment *acceptus* et *acceptabilis*. Mais la juxtaposition des formes peut fort bien souligner la nuance : le rapprochement *ratam rationabilem* invite à chercher une nuance, si les deux mots sont de sens analogue. Or, dans ce cas, *rationabilis* est moins fort que *ratus*, ce qui est très curieux : il est anormal de dire qu'elle est *rationabilis* après avoir dit que l'oblation est *rata*.

D'autre part, le groupement de trois formes en *tus* et de deux en *bilis* nous invite à séparer les deux groupes.

3) *Les signes de croix.*

Il est impossible de faire remonter la tradition des signes de croix au delà du VII[e] siècle (Zacharie), et les manuscrits ne sont pas unanimes. Cependant, il est caractéristique qu'on ait compris que trois termes seulement exprimaient une action divine : *benedictam, adscriptam, ratam.*

4) *L'objection, c'est le sens de « rationabilis ».*

Mlle Mohrmann a montré que le sens primitif, qui se retrouve encore chez Ambroise et chez l'Ambrosiaster, avait disparu depuis saint Léon pour céder la place à « raisonnable ».

Il y aurait, je crois, certaines nuances à apporter ici.

Tout d'abord un terme peut avoir évolué dans la langue parlée, tout en restant compréhensible dans son sens primitif, quand on le rencontre dans un texte littéraire. Nous n'employons plus libertin dans le même sens que Bossuet, mais nous comprenons encore ce qu'il veut dire.

En second lieu, je ne sais pas si l'évolution est aussi radicale que le suppose Mlle Mohrmann. *Ratio* n'a pas encore au V[e] siècle le sens de raison discursive, par opposition à *intellectus*. Dieu est la *summa ratio* : nous ne pouvons pas traduire la suprême raison, mais la suprême intelligence. Sacr. Léon. :

Cum sis summa ratio nosque rationales effeceris (136, 26).
Tuae rationis imaginem mundanis regionibus constitutam... non desinis fovere (117, 7).
Nos quidem tamquam homines divini sensus et summae rationis ignari (121, 20).

Ce serait fausser le sens de traduire *rationabilis* par raisonnable, ou logique dans bien des contextes : *rationabilis creatura, rationabilis natura, rationabiles voluntates*. Dans certains contextes, je traduirais hardiment par spirituel, par exemple Léon. :

Te tota mente diligamus et omnes homines rationabili diligamus affectu (57, 18).

Par contre, *rationabilis* = approuvé est absolument inconnu des textes liturgiques.

Je ne suis donc pas persuadé que le rédacteur du V^e^ siècle était incapable de comprendre le texte d'Ambroise et qu'il en a changé le sens.

« IN UNITATE SPIRITUS SANCTI »

Que signifie exactement cette formule que nous avons dans la doxologie du canon de la messe et dans la conclusion des oraisons ? Il est bien difficile de le dire. La seule étude parue sur ce problème est celle du P. J. Jungmann [1], et il m'est impossible de souscrire à ses conclusions. On peut résumer ainsi l'explication du savant jésuite : 1) La formule appartient primitivement à la doxologie du canon et elle n'a été étendue que plus tard à la conclusion des oraisons. 2) Dans le canon, la formule *in unitate Spiritus Sancti* signifie l'union produite dans l'Église par l'Esprit-Saint et répond exactement à la formule *in Ecclesia* de l'anaphore d'Hippolyte. La doxologie n'est donc pas à proprement parler trinitaire, mais christologique. Il s'agit de la gloire rendue au Père par le Christ dans l'Église, dont l'union est l'œuvre de l'Esprit-Saint. 3) Dans la conclusion des oraisons, la formule devrait s'entendre encore dans un sens analogue, mais il s'agirait de l'Église du ciel.

Tout me paraît précaire dans cette théorie, malgré l'autorité de l'auteur en matière liturgique. Tout d'abord l'interprétation de la conclusion des oraisons est évidemment forcée. Si le sens *in unitate Spiritus Sancti* = *in Ecclesia* est primitif, il est clair qu'on ne le comprenait plus quand on a introduit la formule dans la conclusion des oraisons. Mais rien ne prouve que cette formule ait appartenu primitivement à la seule doxologie du canon. Les attestations pour la conclusion des oraisons sont aussi anciennes, sinon plus anciennes, que celles du canon. Que la doxologie du Canon romain soit purement christologique, c'est plus que contestable. Dom Casel a maintenu contre le P. Jungmann son caractère trinitaire [2], et cela me paraît évident. Il y a un vice de méthode à interpréter cette doxologie d'après celle de l'anaphore d'Hippolyte. Entre les deux, il y a bien des intermédiaires, et les

1. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster, 1925, p. 151. *Missarum Sollemnia*, Vienne, 1948, t. II, p. 321.
2. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), p. 181.

deux ou trois siècles qui séparent l'époque d'Hippolyte de celle où le texte de notre canon a été fixé ont été marqués par les controverses trinitaires. Qu'on se rappelle, en particulier, la lutte des Pères orthodoxes en faveur de la formule « avec l'Esprit-Saint », au lieu de l'expression traditionnelle à laquelle les ariens voulaient s'en tenir « dans l'Esprit-Saint ». Il serait surprenant que la doxologie romaine ne soit pas aussi trinitaire que toutes les autres.

A mon grand regret, je ne puis donc me rallier à cette interprétation. Si je dis « à mon grand regret », ce n'est pas là simple formule de politesse. C'est que personne n'a proposé jusqu'à présent d'explication satisfaisante, et je ne cache pas mon embarras. Les hommes compétents que j'ai consultés m'ont avoué qu'ils ne s'étaient jamais posé la question et qu'ils n'avaient pas de réponse à me donner.

Je me suis donc livré à une enquête personnelle dont je donnerai ici les résultats principaux. Naturellement, je ne prétends pas avoir lu tous les textes, et je serai très heureux de voir mon enquête complétée et corrigée par d'autres.

Tout d'abord, la formule est exclusivement latine. Elle n'a pas de parallèle dans les rites orientaux, où l'on voit alterner « dans l'Esprit-Saint » et « avec l'Esprit-Saint ». En Occident, elle n'est pas primitive : la première attestation — encore douteuse d'ailleurs — est de 420. Mais, d'autre part, elle s'est propagée partout, sauf dans la liturgie espagnole. Quand on voit alterner, dans un même livre liturgique, la formule *in unitate Spiritus Sancti* avec *cum Spiritu Sancto*, c'est évidemment celle-ci qui est primitive. Elle est d'ailleurs abondamment attestée dès le IV^e^ siècle, par exemple chez saint Hilaire et saint Ambroise.

Peut-on préciser la date d'apparition ou du moins de diffusion de la formule? Nous avons des points de repère pour Rome et l'Afrique. A Rome, elle est inconnue de saint Léon, mais elle est devenue normale chez saint Grégoire[3]. Elle fait donc son apparition entre 460 et 590. En Afrique, elle est inconnue de saint Augustin, mais elle est en usage *per universas pene Africae regiones*, au début du VI^e^ siècle, au témoignage du diacre Ferrand[4]. La période de diffusion couvre donc la seconde moitié du

3. Chez saint Léon, seul le Sermon 73, 4, a la formule *in unitate*, dans les éditions imprimées; mais le *Vatic.* 3835 et le manuscrit de Vérone ont *Cum Deo Patre omnipotente et Spiritu Sancto*, ce qui est conforme aux autres doxologies de saint Léon. Chez saint Grégoire, au contraire, la formule *in unitate* revient régulièrement aux homélies. Elle est d'ailleurs attestée au Canon de la messe, dans la doxologie et dans la conclusion du *Libera nos*.

4. Dans la tradition manuscrite de saint Augustin la formule *in*

V^e siècle, du moins en Afrique; mais il est probable qu'il en est de même à Rome. Dans d'autres Églises, cependant, la formule peut être plus ancienne. La première attestation, à laquelle j'ai fait allusion plus haut, se trouve dans Gaudentius de Brescia[5]. Comme il s'agit d'un sermon prononcé au premier anniversaire de son sacre, il est daté très exactement de 420. On peut se demander si ce témoignage est bien sûr, car il s'agit d'un texte isolé. Plus tard, Gaudentius revient à la formule *cum Patre et Spiritu Sancto*[6]. En faveur de l'authenticité, on peut faire valoir que les deux classes de manuscrits qui ont conservé le sermon sont d'accord sur ce point et que le contexte est trop différent de la doxologie classique pour qu'il y ait faute mécanique, comme c'est souvent le cas. Je pencherais plutôt pour l'authenticité. Après Gaudentius, la formule apparaît plusieurs fois chez saint Pierre Chrysologue (433-450), bien que ce ne soit pas sa doxologie normale[7]. Elle est rare aussi chez Maxime de Turin (430-465)[8]. Si l'on tient compte de l'ensemble des faits, on peut dire que la formule fait son apparition vers 420-430 et qu'elle se répand rapidement dans tout l'Occident, sauf en Espagne, dans la seconde moitié du V^e siècle. Il semble probable que le lieu d'origine est une Église d'Italie. En tout cas, elle est née à une époque où la lutte antiarienne est très vive. Cela a son importance pour l'interprétation.

Pour notre consolation, cette formule qui nous paraît obscure l'était déjà au début du VI^e siècle. La lettre de Ferrand à Fulgence de Ruspe et la réponse de celui-ci nous montrent l'embarras de ces deux hommes. Pourquoi, demande Ferrand, l'É-

unitate ne vient qu'une fois, à ma connaissance, dans le Sermon 34, 9, à la fin de la prière *Conversi ad Dominum*, que les manuscrits n'indiquent généralement que par son *incipit*. Les Mauristes notent que cette prière manque dans le manuscrit de saint Germain. Nous trouvons une autre formule de *Conversi* dans le Sermon 362, mais sans mention de l'Esprit-Saint. Une autre est conservée par saint Césaire, Sermon 148 (éd. MORIN, p. 575), avec *cum Patre et Spiritu Sancto*. On notera que Césaire n'emploie pas une seule fois *in unitate*, mais toujours *cum Patre et* (*cum*) *Spiritu Sancto*. Cela confirme le fait que saint Augustin ignorait la formule, car Césaire a subi fortement l'influence d'Augustin, qu'il copie abondamment. Cela semble indiquer aussi que la formule a pénétré en Gaule plus tard qu'en Italie et en Afrique. Pour la lettre de Ferrand, cf. *P. L.*, 65, 393.

5. *Tract. 16*, 12, C.S.E.L., 68, p. 140.

6. *Tract. 1*, 26, *ibid.*, p. 23.

7. Sermon 128, *P. L.*, 52, 555; Sermon 148, *ibid.*, p. 598. Le contexte, assez différent de la doxologie classique, semble garantir l'authenticité de la formule.

8. Sermon 107, *P. L.*, 57, p. 746. Pour l'Homélie 34, *ibid.*, p. 298, la doxologie ne se trouve que dans le *Vatic.* 1267 (XII^e s.) et elle est plus que suspecte.

glise catholique a-t-elle coutume d'employer cette formule dans presque toutes les régions de l'Afrique : « *Tamquam solus Filius cum Patre possideat regnum, in unitate scilicet Spiritus Sancti, ut regnantes adunare, non simul regnare intimetur*[9] » ? La réponse de Fulgence s'inspire de la théorie augustinienne de la Trinité, en montrant que l'Esprit-Saint, étant l'amour mutuel du Père et du Fils, les unit dans une même essence. Ferrand comprend donc « dans l'unité (qui leur vient) de l'Esprit-Saint », et il juge que cette formule ne rend pas justice à l'Esprit-Saint en l'excluant de la gloire qui revient au Père et au Fils. Fulgence, sans corriger son interprétation grammaticale, essaie d'expliquer par la théologie augustinienne comment la formule exprime correctement le dogme trinitaire. Je crois que tous les deux sont dans l'erreur.

Tout d'abord, il est certain qu'avant *in unitate Spiritus Sancti* les formules analogues avaient bien clairement *cum Spiritu Sancto* et que la tradition antérieure unissait l'Esprit-Saint au Père et au Fils dans la doxologie. Il est invraisemblable qu'on ait songé à atténuer cette égalité de l'Esprit avec les autres Personnes divines au début du V^e^ siècle. Il est bien plus probable qu'on a eu l'intention, au contraire, de l'accentuer. D'autre part, il n'y a aucune raison de faire intervenir ici la théologie augustinienne, puisque la formule n'est probablement pas originaire d'Afrique. Nous avons d'ailleurs un témoin, antérieur à Fulgence et beaucoup plus proche des origines de la formule, qui suggère une autre interprétation. Il s'agit d'Arnobe le Jeune. Nous trouvons chez lui la curieuse formule : « *Per ipsum Dominum nostrum Iesum Christum qui regnat in unitate Patris et Spiritus Sancti in saecula saeculorum*[10]. » *In unitate* ne peut vouloir dire ici que « en union avec » ou, plus exactement encore, « dans l'unité (qu'il a) avec le Père et l'Esprit-Saint ». Cette interprétation est soutenue par d'autres passages où nous trouvons la formule « *qui regnat cum Patre et Spiritu Sancto in unitate deitatis*[11] », qui revient plusieurs fois. Dans l'interprétation de Ferrand, *in unitate* était un recul par rapport à la formule *cum Spiritu Sancto*, pour laquelle les Pères orthodoxes avaient bataillé. Dans l'esprit d'Arnobe, c'est au contraire une affirmation plus catégorique. *In unitate* rend à la fois *cum Spiritu* et *in Spiritu*, marquant l'union intime des personnes divines. Le terme d'*unitas*,

9. *P. L.*, 65, p. 393.
10. *In ps. 35*, *P. L.*, 53, p. 373.
11. *In ps. 37* (p. 378); *In ps. 64* (p. 414); *In ps. 118* (p. 514); *In ps. 124* (p. 527); *In ps. 135* (p. 140). Voir aussi *In ps. 65* (p. 403) : « Per quem et cum quo tibi Deo Patri cum Spiritu Sancto est una divinitas ante omnia... »

à ce moment des controverses trinitaires, évoque plutôt l'idée de l'unité de l'essence divine que la théologie particulière de saint Augustin. C'est une réponse à l'accusation de trithéisme.

Il faut tenir compte aussi d'une raison de stylistique qui a pu avoir son influence sur la diffusion, sinon sur l'origine de la formule. Comparons la formule que nous trouvons dans le Sacramentaire gélasien et dans le grégorien, aux grandes oraisons du vendredi saint.

Gél.	*Greg. Berg.*
Agnoscant Deum verum et unicum Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum cum quo vivit et regnat Deus in unitate Spiritus Sancti [12].	Convertantur ad Deum verum et unicum Filium eius Iesum Christum Deum ac Dominum nostrum cum quo vivit et regnat cum spiritu sancto [Deus] [13].

Il ne semble pas douteux que le grégorien, soutenu par le Sacramentaire de Bergame, n'ait ici la leçon la plus ancienne. Mais la répétition *cum quo... cum Spiritu Sancto* n'était vraiment pas très élégante. On comprend qu'on ait préféré une périphrase à cette répétition. Mais cette raison stylistique n'explique qu'imparfaitement l'origine de la formule. Il faut y voir une intention théologique. On a voulu traduire à la fois *cum Spiritu Sancto*, pour associer l'Esprit-Saint à la gloire rendue au Père et au Fils, et *in Spiritu Sancto*, pour affirmer l'union intime des Personnes divines dans une seule et même essence.

Je ne sais si tout le monde sera satisfait de cette explication. Si quelqu'un veut faire une enquête plus approfondie du problème, je m'en réjouirai. Bien que j'aie compulsé un grand nombre de documents liturgiques, patristiques et hagiographiques, je n'ai pas la prétention d'avoir épuisé le sujet. Si quelque jeune docteur en quête d'un sujet de thèse veut aborder celui-ci, il y a ample matière. En attendant, je ne puis que donner les conclusions auxquelles mon enquête a abouti.

B. Botte, O. S. B.

12. *Gélasien*, éd. Wilson, p. 77. Notons qu'à d'autres endroits le gélasien a *cum Patre et Spiritu Sancto*, dans des formules qui sont spécifiquement romaines, par exemple la *Denuntiatio pro scrutinio*, p. 45. Dans le *léonien*, la formule *in unitate* vient une seule fois (éd. Feltoe, p. 129), mais dans un texte qui est manifestement un supplément et est écrit d'une autre main.

13. *Grégorien*, éd. Wilson, p. 53. Le Sacramentaire de Bergame a le même texte, mais sans *Deus*, cf. *Codex Bergomense sacramentorum*, Solesmes, 1900, p. 65. Les manuscrits du grégorien ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la place de *Deus*. Le mot n'est sans doute pas primitif.

LE PSAUME XXII ET L'INITIATION CHRÉTIENNE

On est frappé, quand on lit les catéchèses anciennes, du nombre et de l'importance des allusions qu'on y rencontre au *Psaume* XXII. Ainsi dans la *IV*[e] *Catéchèse mystagogique*, saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Le bienheureux David te fait connaître la vertu du sacrement (de l'Eucharistie) en disant : Tu as préparé une table devant mes yeux en face de ceux qui me persécutent. Que désigne-t-il par là, sinon la table sacramentelle (μυστική) et spirituelle que Dieu nous a préparée ? Tu as oint ma tête d'huile. Il a oint ta tête sur le front, par la *sphragis* de Dieu que tu as reçue, pour que tu deviennes empreint de la *sphragis*, consécration à Dieu. Et tu vois aussi qu'il est question du calice, sur lequel le Christ a dit après avoir rendu grâces : Ceci est le calice de mon sang » (XXXIII, 1101 D-1104 A).

On voit ainsi que pour Cyrille le psaume est considéré comme une préfiguration de l'initiation chrétienne. Dans l'onction d'huile, il retrouve la *sphragis* postbaptismale faite avec l'huile consacrée; dans la table et le calice : « Et mon calice enivrant combien il est admirable », il nous montre la figure des deux espèces du sacrement. Nous reviendrons sur ces symbolismes. Mais ce que nous voulons noter d'abord, c'est que Cyrille fait allusion au texte comme bien connu du nouveau baptisé. Il se contente d'une allusion au verset sur le calice. Et il semble montrer au baptisé que ce texte lui avait déjà fait connaître à l'avance les sacrements qui lui ont été donnés dans la nuit pascale, en sorte qu'il a seulement besoin de leur en expliquer maintenant sa signification prophétique.

Or ceci nous est explicitement affirmé par saint Ambroise, qui lui aussi commente le psaume dans ses deux catéchèses : « Écoute quel sacrement tu as reçu, écoute David qui te parle. Lui aussi prévoyait en esprit ces mystères et exultait et déclarait « ne manquer de rien » (vers. 1). Pourquoi ? Parce que celui qui a reçu le corps du Christ n'aura plus jamais faim. Combien de fois as-tu entendu le *Psaume* XXII sans le comprendre. Vois comme il convient aux sacrements célestes » (XVI, 448 C). Le renseignement se fait ici plus précis. Le nouveau baptisé « a souvent entendu le psaume sans le comprendre ». Il jouait donc un rôle dans la préparation et dans la communication du baptême.

Ce rôle, d'autres textes nous aident à le préciser. Didyme d'Alexandrie écrit dans le *De Trinitate* : « A ceux-là mêmes à qui on ne confère pas les biens terrestres, à cause de leur jeune âge, la richesse divine est communiquée tout entière, en sorte qu'ils chantent joyeusement : Le Seigneur me conduit et rien ne me manquera » (XXXIX, 708 C). Ainsi le psaume était chanté par les nouveaux baptisés. Nous pouvons même aller plus loin, et un passage de saint Ambroise nous montre à quel moment il était chanté : « Ayant déposé les dépouilles de l'ancienne erreur, sa jeunesse renouvelée comme celle de l'aigle, il se hâte vers le céleste banquet. Il arrive et, voyant l'autel préparé, il s'écrie : Tu as préparé devant moi une table » (XVI, 403 B). Ainsi le *Psaume* XXII devait être chanté au cours de la procession de la nuit pascale qui conduisait le nouveau baptisé à l'église où il allait faire sa première communion.

On comprend que le psaume ait paru admirablement approprié à être chanté à ce moment. Il constituait en effet comme un résumé de toute l'initiation baptismale. Nous avons de Grégoire de Nysse un bref commentaire sacramentel qui nous montre bien pourquoi il pouvait être ainsi considéré : « Par ce psaume, le Christ apprend à l'Église qu'il faut d'abord que tu deviennes une brebis du bon Pasteur : c'est la catéchèse qui te guide vers les pâturages et les sources de la doctrine. Il faut ensuite que tu sois enseveli avec lui dans la mort par le baptême. Mais cela n'est pas mort, mais ombre et image de mort. Après cela il prépare la table sacramentelle. Puis il oint avec l'huile de l'Esprit.

Il apporte enfin le vin qui réjouit le cœur de l'homme et produit la sobre ivresse » (XLVI, 692 A-B)[1].

Nous avons ici le modèle de l'explication qui devait être donnée du *Psaume* XXII dans la catéchèse postbaptismale. En effet, le texte de Grégoire de Nysse ne fait que nous donner en plus complet ce que nous trouvons dans la *Catéchèse mystagogique* de Cyrille de Jérusalem. Nous savons donc déjà que le psaume était chanté dans la nuit pascale — et sans doute dans d'autres circonstances de l'initiation et par ailleurs qu'il était expliqué au cours de la semaine de Pâque. Le commentaire du psaume est en effet rapproché de deux autres commentaires qui avaient lieu à ce moment : celui du *Cantique des cantiques* et celui du *Pater*. Ces trois textes représentent en effet trois doctrines cachées dont le sens ne pouvait être communiqué qu'aux baptisés.

Mais une dernière question se pose. Pour que les baptisés puissent chanter le psaume durant la nuit pascale, il fallait qu'ils l'eussent appris. Or c'est bien ce que nous suggère Eusèbe : « Lorsque nous avons appris à faire la mémoire du sacrifice sur la table avec les signes sacramentels du corps et du sang, selon les prescriptions de la Nouvelle Alliance, nous avons appris à dire, par la voix du prophète David : Tu as préparé devant moi une table en face de ceux qui me persécutent. Tu as oint ma tête d'huile. Clairement, dans ces versets, le Verbe désigne l'onction sacramentelle et les saints sacrifices de la table du Christ » (*Dém. Ev.*, I, 10). Ce texte vient d'abord confirmer que les paroles du psaume étaient chantées au moment où le nouveau baptisé assistait pour la première fois au sacrifice eucharistique. Il nous précise aussi que ces paroles avaient été apprises.

Or nous sommes renseignés, au moins pour une liturgie, sur les circonstances dans lesquelles le psaume était appris. Dans un sermon faussement attribué à saint Augustin, nous avons en effet une explication du psaume destiné à en accompagner la *traditio* : « Nous vous transmettons ce psaume, ô bien aimés qui vous hâtez vers le baptême du Christ, afin que vous l'appreniez par cœur. Or il est néces-

1. Ce parallélisme du *Psaume* XXII et de l'initiation apparaît pour la première fois chez Origène (Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 127).

saire, étant donné sa signification cachée (*mysterium*), que nous vous l'expliquions, avec la lumière de la grâce divine » (*P. L.*, XXXIX, 1646). On sait qu'au cours de la préparation quadragésimale il y avait une *traditio* du *Credo*, et parfois du *Pater*, qui devait être appris, puis récité (*redditio*). Or ce texte nous apprend qu'il en était de même du *Psaume* XXII.

Par ailleurs dans une série de discours sur les psaumes étudiés par Dom Germain Morin[2], on trouve une explication du *Psaume* XXII qui comporte des indications analogues et qui a été prononcée devant les aspirants au baptême, à l'occasion du rite de la *traditio*. « Retenez par cœur les versets de ce psaume, dit l'auteur, et récitez-les vocalement. » Et plus loin : « Retenez le psaume qui vous a été transmis (*traditum*), en sorte que, le possédant de bouche, vous le réalisiez dans votre vie, vos paroles et vos mœurs. » Et le texte continue par une explication sacramentaire du psaume. La « table dressée » est l'autel eucharistique sur lequel le pain et le vin sont montrés chaque jour *in similitudinem corporis et sanguinis Christi*. Le parfum répandu sur la tête est l'huile du chrême, dont les chrétiens tirent leur nom. Ces deux textes nous attestent donc l'existence d'une *traditio* du *Psaume* XXII. Or par ailleurs nous savons que, dans la liturgie de Naples au moins, il y avait une *traditio psalmorum* attestée pour le quatrième dimanche du Carême[3].

*
* *

L'utilisation du *Psaume* XXII dans la liturgie de l'Eucharistie se rattache avant tout à deux versets : « Tu as préparé une table devant mes yeux... Et mon calice enivrant, combien il est admirable. » Mais, comme nous l'avons remarqué, le psaume n'apparaît pas seulement comme une préfiguration de la liturgie eucharistique, mais de l'initiation chrétienne totale. Si nous reprenons en effet le commentaire de Grégoire de Nysse, nous constatons que « les pâturages » du verset 2 y sont rapportés à la catéchèse, que

2. *Etudes sur une série de discours d'un évêque de Naples au VI^e siècle*, dans *Rev. Bénéd.*, 1894, pp. 385 sqq.
3. Dom MORIN, *loc. cit.*, p. 400.

« l'ombre de la mort » du verset 4 y figure le baptême, que l'onction d'huile du verset 5 y est appliquée à la confirmation, que la table et la coupe du même verset y sont des types de l'Eucharistie. On s'explique dès lors pourquoi le psaume a tenu une place privilégiée dans l'initiation baptismale. Il apparaissait comme un résumé mystérieux de la succession des sacrements qui y étaient reçus. Nous pouvons voir comment la tradition a conçu l'interprétation typologique des divers versets.

Le verset 2 parle des pâturages où le Pasteur a conduit ses brebis. Saint Grégoire de Nysse voit dans ces pâturages la catéchèse préparatoire au baptême, où l'âme est nourrie de la parole de Dieu. Cette interprétation se trouve déjà chez Origène qui voit, dans le fait « d'être conduit dans la verte prairie », l'instruction faite par le Pasteur[4]. Saint Cyrille d'Alexandrie est plus précis encore : « Le lieu de verdure doit être compris des paroles toujours verdoyantes, qui sont la sainte Écriture inspirée, qui nourrit les cœurs des croyants et leur donne la force spirituelle[5]. » Ici l'interprétation porte bien sur la parole de Dieu, mais sans référence à la catéchèse. Enfin Théodoret écrit que, par pâturages, l'Écriture entend « la sainte doctrine des paroles divines dont l'âme doit être nourrie avant de parvenir à la nourriture sacramentelle[6] ».

Le verset 3 désigne en général le baptême : « Il me mène près des eaux du repos. » C'est ainsi que nous lisons dans Athanase : « L'eau du repos signifie sans doute le saint baptême par lequel le poids du péché est enlevé » (*P. G.*, XXVII, 140 B). Cyrille d'Alexandrie rattache le lieu de verdure à l'eau du repos : « Le lieu de verdure est le paradis d'où nous sommes tombés et où le Christ nous amène et nous établit par l'eau du repos, c'est-à-dire par le baptême » (*loc. cit.*, 841 A). Théodoret donne la même interprétation : « L'eau du repos est le symbole de celle dans laquelle celui qui cherche la grâce est baptisé : il se dépouille de la vétusté du péché et il recouvre sa jeunesse » (*loc. cit.*, 1025 D). Ce qui est intéressant ici, c'est qu'il s'agit de com-

4. *Co. Cant.*, 2; *P. G.*, XIII, 121 B.
5. *P. G.*, LXIX, 841 A.
6. *P. G.*, LXXX, 1025 C. Voir aussi Ambroise, *Exp. Psalm. CXVIII*, XIV, 2; C.S.E.L., LXII, 299.

mentaires non mystagogiques. Il apparaît donc bien que le psaume était interprété de façon générale au sens sacramentaire.

A côté de la tradition qui voit le baptême dans le verset 2, une autre le rapporte au verset 3 : « Même quand je marche dans une vallée d'ombre mortelle, je ne crains aucun mal. » C'est le sens de Grégoire de Nysse : « Il faut que tu sois enseveli dans la mort avec lui par le baptême. Mais ce n'est pas une mort, mais une ombre et une image de la mort » (XLVI, 692 B). Il est remarquable que Cyrille d'Alexandrie parle de même : « Puisque nous sommes baptisés dans la mort du Christ, le baptême est appelé ombre et image de la mort, qu'il ne faut pas craindre » (*loc. cit.*, 841 B). Nous reconnaissons la typologie sacramentaire du baptême, imitation rituelle de la mort du Christ, accomplis par l'immersion dans l'eau, et qui en produit l'effet réel.

Le verset suivant est entendu de l'effusion de l'Esprit : « Ta houlette et ton bâton sont mon guide. » Le mot grec, pour « guide », est παρακλῆσις. C'est là ce qui explique qu'on ait vu dans le verset une allusion au Paraclet[7]. Ainsi chez Grégoire de Nysse : « Il le guide ensuite par le bâton de l'Esprit; en effet le Paraclet (celui qui guide) est l'Esprit » (*loc. cit.*, 692 B)[7 bis]. Mais plus généralement l'effusion de l'Esprit est rattachée au verset 5 : « Tu oins ma tête d'huile. » Ainsi pour Cyrille de Jérusalem : « Il a oint ta tête d'huile sur le front, par le sceau que tu reçois de Dieu, pour que tu prennes l'empreinte du sceau » (XXXIII, 1102 B). De même Athanase : « Ce verset désigne le chrême sacramentel » (*loc. cit.*, 140 C). Théodoret est plus explicite encore : « Ces choses sont claires pour ceux qui ont été initiés et n'ont besoin d'aucune explication. Ils reconnaissent l'huile spirituelle dont leurs têtes ont été ointes » (*loc. cit.*, 1028 C).

Ainsi les Pères se sont plu à retrouver les sacrements de

7. C'est d'ailleurs un des aspects du Paraclet dans le N. T. que d'être un « guide » (*Joh.*, XVI, 13). Voir C. K. BARRETT, *The holy spirit in the fourth Gospel*, Somn. Theol. Stud., 1950, p. 1-16.

7 bis. Pour Ambroise (*De Sacr.*, V, 13; XVI, 448 D) et Théodoret (LXXX, 1028 B), il s'agit du sceau de la croix marqué sur le baptisé et qui fait fuir les démons.

baptême et de confirmation dans les premiers versets de notre psaume. Mais s'il en a été ainsi, c'est parce que les derniers versets étaient une prophétie certaine du banquet eschatologique, parallèle à celles de la Sagesse et d'Isaïe, et qui était réalisée dans l'Eucharistie. Cette prophétie, qui est le cœur de notre psaume, se trouve au verset 5. Elle comporte d'abord une annonce du repas eschatologique et donc du repas eucharistique[8] : « Tu as dressé devant moi une table. » L'application à l'Eucharistie se trouve ici partout, au point que c'en est l'une des figures les plus constantes. On la trouve dans nos catéchèses sacramentaires. Ainsi chez Cyrille de Jérusalem : « Si tu veux connaître l'effet du sacrement, interroge le bienheureux David, qui dit : Tu as préparé devant moi une table, en face de ceux qui me persécutent. Voilà ce qu'il veut dire. Avant ta venue les démons préparaient aux hommes des tables souillées, remplies de puissances diaboliques. Mais, quand tu es venu, Seigneur, tu as dressé devant moi une table qui n'est autre que la table sacramentelle et spirituelle que Dieu nous a préparée (XXIII, 1102 B)[9].

Nous avons vu que saint Ambroise met ce verset sur les lèvres du nouveau baptisé quand il arrive devant l'autel pour assister pour la première fois à la messe : « Il arrive, et voyant le saint autel préparé, il s'écrie : Tu as préparé devant moi une table » (*loc cit.*, 403 B). De même Grégoire de Nysse : « Il dresse la table sacramentelle » (*loc. cit.*, 140 D). Saint Cyrille en précise l'effet : « La table sacramentaire est la chair du Seigneur qui nous fortifie contre les passions et les démons. En effet, Satan craint ceux qui participent avec révérence aux mystères » (*loc. cit.*, 841 C). Et pour Théodore de Mopsueste, il s'agit « de la nourriture sacramentaire que nous propose celui qui a été établi comme pasteur » (*loc. cit.*, 1028 C).

Si la table dressée par le Pasteur est considérée comme figure du repas eucharistique, il en est bien plus encore ainsi de la coupe débordante ou, comme traduisent

8. Voir Jean Daniélou, *Les repas de la Bible et leur signification*, dans *La Maison-Dieu*, 8, pp. 18 sqq.

9. Dans la *Première catéchèse*, adressée aux catéchumènes, Cyrille entend ce verset de la catéchèse (XXXIII, 377 B).

les LXX, du calice enivrant, qu'il propose aux siens. L'application du verset 5 : « Ma coupe est débordante », à l'Eucharistie est antique et importante, puisque nous la trouvons chez saint Cyprien[10] parmi les figures éminentes de l'Eucharistie : « La messe figure (de l'Eucharistie) est exprimée dans les psaumes par le Saint-Esprit quand il fait mention du calice du Seigneur : « Votre calice qui enivre est admirable. » Mais l'ivresse qui vient du calice du Seigneur n'est pas sembable à celle que donne le vin profane. C'est pourquoi il ajoute : « Il est vraiment admirable ». Le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison » (*Epist.*, LXIII, 11).

Nous reviendrons tout à l'heure sur la question de l'ivresse produite par le vin eucharistique. Observons seulement pour le moment que l'expression de « *calix praeclarus* » s'est à ce point incorporée à la liturgie eucharistique qu'elle s'est intégrée dans le canon de la messe romaine : « Accipiens et hunc *praeclarum* calicem. » Le rapprochement avec le calice de la Cène est fait explicitement par Cyrille de Jérusalem dans sa catéchèse eucharistique : « Ton calice qui m'enivre est admirable. Tu vois qu'il est question ici de ce calice que Jésus prit dans ses mains et sur lequel il rendit grâces, avant de dire : Ceci est mon sang, qui sera répandu pour un grand nombre en rémission des péchés » (XXXIII, 1104 A). De même saint Athanase interprète le verset de « la joie sacramentelle » (*loc. cit.*, 140 D).

Il nous faut revenir sur un trait important, qui est l'expression « enivrant » qui est jointe au calice. Ceci est en effet la source de nombreux développements qui soulignent un aspect de l'Eucharistie en tant que signifié par le vin. Elle opère spirituellement des effets analogues à ceux du vin, c'est-à-dire la joie spirituelle, l'oubli des choses de la terre, l'extase. Mais elle n'opère pas ces effets spirituels comme l'opère le vin profane. L'ivresse que verse le vin eucharistique est une « sobre ivresse ». Or nous savons qu'il s'agit là d'une expression traditionnelle pour désigner les états mystiques et qui apparaît pour la première fois chez

10. Antérieurement elle apparaît chez Origène (*Co. Mth. Ser.*, 85; *P. G.*, XIII, 1734; *Co. Cant.*, 3; BAEHRENS, 184).

Philon[11]. L'intérêt de nos textes, c'est qu'elle est jointe à un contexte sacramentel. Elle souligne un aspect essentiel de la théologie sacramentaire des Pères, sa relation avec la vie mystique.

Nous avons laissé de côté tout à l'heure la fin du texte de saint Cyprien. Après avoir montré que le verset du psaume figure l'Eucharistie, il continue : « Mais l'ivresse qui vient du calice du Seigneur n'est pas semblable à celle que donne le vin profane. C'est pourquoi le texte ajoute : il est vraiment admirable. Le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison; il amène les âmes à la sagesse spirituelle; par lui chacun revient du goût des choses profanes à l'intelligence des choses de Dieu; enfin de même que le vin vulgaire délie l'esprit, met l'âme au large et bannit toute tristesse, de même l'usage du sang salutaire et du calice du Seigneur bannit le souvenir du vieil homme, donne l'oubli de la vie profane et met à l'aise, en y mettant la joie de la divine bonté, le cœur triste et sombre qu'accablait auparavant le poids du péché » (*Epist.*, LXIII, 11).

Dans ses Catéchèses sacramentaires saint Ambroise développe le thème de l'ivresse sobre, mais sans citer à ce propos notre psaume, bien qu'il lui donne par ailleurs un sens sacramentaire[12]. Mais dans l'*Exposition du psaume* CXVIII, il reprend le même thème avec les mêmes expressions, à propos de notre verset, si bien que le sens sacramentaire du passage est certain : « Le calice du Seigneur donne la rémission des péchés, dans lequel le sang est répandu qui a racheté les péchés du monde entier. Ce calice a enivré les nations, afin qu'elles ne se souviennent plus de leur douleur propre, mais qu'elles oublient leur ancienne erreur. C'est pourquoi l'ivresse spirituelle est bonne qui ne saurait troubler la démarche du corps, mais qui sait soulever l'élan de l'esprit; l'ivresse du calice salutaire est bonne, qui abolit la tristesse de la conscience pécheresse et répand la joie de la vie éternelle. C'est pourquoi l'Écriture dit : Et ton calice enivrant est admirable » (*Exp. Ps.* CXVIII, 21, 4; C.S.E.L., 62, 475).

11. Voir Hans LEWY, *Sobria ebrietas*, pp. 3-34.
12. J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis*, Mel. Mohlberg, I, pp. 117-125.

Johannes Quasten remarque à juste titre qu'on rencontre ici les mêmes traits que dans le *De Sacramentis* : la relation à la coupe de la Cène, la rémission des péchés[13]. On remarquera que l'accent est mis non pas même sur l'aspect mystique, mais sur la conversion proprement dite opérée par l'initiation chrétienne. L'Eucharistie provoque l'oubli des erreurs passées, elles transporte dans un monde nouveau. Et ce monde est celui de la joie spirituelle. Ce thème est cher à Ambroise. On le retrouve associé à notre psaume dans d'autres passages de son œuvre. Ainsi dans l'*Explication du psaume* 1 : « Ceux qui burent en figure furent désaltérés, ceux qui boivent en réalité sont enivrés. Bonne est l'ivresse qui répand la vie éternelle. C'est pourquoi bois cette coupe dont le prophète dit : Et son calice enivrant, comme il est admirable » (C.S.E.L., LXIV, 8. Voir aussi *De Helia et jejunio*, 10, 33; C.S.E.L., 32, 429).

De son côté saint Grégoire de Nysse donne une place importante au thème de la sobre ivresse[14]. Or, dans la catéchèse sacramentaire du psaume XXII que nous avons déjà citée, il commente lui aussi en ce sens le *calix inebrians* : « En lui apportant le vin qui réjouit le cœur de l'homme, le Christ provoque dans l'âme cette sobre ivresse qui élève les dispositions du cœur des choses qui passent à ce qui est éternel. Et mon calice enivrant, comme il est admirable. Celui en effet qui a goûté à cette ivresse échange ce qui est éphémère pour ce qui n'a pas de fin et demeure dans la maison du Seigneur toute la durée de ses jours » (XLVI, 692 B). C'est dans ce passage de saint Grégoire que la relation de l'Eucharistie et de l'ivresse mystique apparaît le mieux. Comme l'a bien vu H. Lewy, la *sobria ebrietas* désigne pour lui l'expérience mystique, mais cette expérience mystique plonge dans la vie eucharistique[15].

*
* *

Jusqu'à présent le *Psaume* XXII nous est apparu comme occupant une place particulièrement importante dans la li-

13. *Loc. cit.*, p. 123.
14. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 290-294.
15. H. Lewy, *loc. cit.*, p. 136.

turgie baptismale, parce que, d'une part, la double allusion à la table et au calice était frappante; et, de l'autre, parce qu'on y retrouvait la figure des autres sacrements de l'initiation. Mais nous n'avons pas encore précisé ce qui donne à la typologie du *Psaume* XXII son caractère propre. C'est ce que nous pouvons étudier maintenant. Or il y a un trait que nous avons souvent rencontré sans y insister : c'est le cadre pastoral. C'est dans de verts pâturages, figure des nourritures célestes, que le Messie, sous la forme d'un Pasteur, conduit les brebis qui forment son troupeau. Par là, nous retrouvons un thème particulièrement cher au christianisme primitif. Nous savons comment la conception des baptisés comme des brebis marquées de la marque du Christ était répandue. De même que, dans les *Proverbes*, le repas eschatologique se situait dans le cadre de la typologie du Temple, de même que nous le voyons dans le *Cantique* se situer dans celle du paradis, ici nous le voyons en relation avec le thème du Pasteur.

Ceci est déjà bien marqué chez Origène. Les païens sont la proie des mauvais pasteurs, qui sont les dieux des nations : celles-ci sont « des troupeaux constitués sous des pasteurs qui sont des anges » (*Co. Cant.*, 2; *P. G.*, XII, 120 A). C'est là une antique conception qui apparaît déjà dans le *Livre d'Hénoch*, où les soixante-dix pasteurs sont les divinités des nations païennes. Le Christ est le bon Pasteur (*Joh.*, XVI, X, 9) qui vient « séparer ses brebis de leurs maîtres et les faire paître à part pour les faire jouir de ses sacrements ineffables » (119 D). Le psaume nous montre le Pasteur qui instruit d'abord les brebis de sa doctrine, en les conduisant dans ses pâturages, puis qui « des prés pastoraux les mène d'abord à l'eau du repos et ensuite aux nourritures spirituelles et aux sacrements mystérieux » (121 A). Nous retrouvons la manière d'Origène, qui insiste sur le côté spirituel plus que sur le rite. Mais l'allusion à l'initiation chrétienne des anciens païens est claire.

Le lien des sacrements et du thème pastoral se retrouve ensuite partout. Ainsi chez Grégoire de Nysse : « Dans le psaume, David t'invite à être une brebis dont le Christ est le Pasteur et qui ne manque d'aucun bien, toi pour qui le bon Pasteur devient à la fois pâturage, eau du repos, nourriture, demeure, chemin et guide, distribuant sa grâce

selon tes besoins. Par là il enseigne à l'Église que tu dois devenir d'abord brebis du bon Pasteur qui te conduit par la catéchèse salutaire aux prairies et aux sources des doctrines sacrées » (XLVI, 692 A). De même Cyrille d'Alexandrie voit dans le psaume le chant des païens convertis, devenus disciples de Dieu, qui, nourris et rassasiés spirituellement, en expriment leur reconnaissance au chorège de la nourriture salutaire et l'appellent pasteur et nourricier. Car ils ont pour guide non un saint seulement, comme Israël, Moïse, mais le prince des pasteurs et le maître des doctrines, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science » (LXIX, 840 C).

Mais ici nous avons à faire état d'un élément dont nous n'avons pas encore parlé. L'influence du *Psaume* XXII sur le culte chrétien primitif n'apparaît pas seulement dans les textes liturgiques, mais aussi dans les représentations figurées. Plusieurs études récentes viennent en effet de montrer que la représentation du bon Pasteur était particulièrement fréquente dans les baptistères anciens[16]. On pourrait se demander pourquoi il en est ainsi. Or les auteurs de ces études sont d'accord pour y voir l'influence du *Psaume* XXII. C'est par l'intermédiaire de ce psaume, dont nous avons vu l'importance dans la liturgie baptismale, que le thème sacramentaire et le thème pastoral se conjuguent. C'est à cause de lui que c'est de préférence comme Pasteur que le Christ est présenté aux nouveaux baptisés. Ainsi voyaient-ils reproduit sous leurs yeux, dans le baptistère, le mystère même qu'ils célébraient dans le psaume.

Dans le baptistère de Dûra, « le fond de l'abside où se trouve la vasque baptismale est occupée par la figure du bon Pasteur qui conduit son troupeau. A ses pieds, à gauche, la chute du premier couple humain est reproduite en dimensions réduites[17] ». Le thème du Pasteur semble bien venir de notre psaume. Toutefois, comme l'a bien vu Mgr de Bruyne, le rapprochement avec Adam suggère surtout ici le thème du Christ donnant sa vie pour les brebis,

16. J. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien*, Pisciculi, 1939, pp. 220-244; L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *Mélanges Mohlberg*, 1948, pp. 188-198.

17. De Bruyne, *loc. cit.*, p. 189.

tel que nous le montre saint Jean[18]. Mais ailleurs, l'allusion à notre psaume est plus précise. Ainsi, dans le baptistère de Naples, « on ne trouve pas le Pasteur reproduit comme à Dûra, rapportant les brebis sur ses épaules, mais le Pasteur au repos dans un cadre paradisiaque, avec les brebis, des fleurs, des sources. Paix et rafraîchissement forment l'atmosphère qui règne autour du bon Pasteur[19] ».

Or — et la remarque, je crois, n'a pas été faite — c'est précisément à Naples que nous savons que la *traditio* du *Psaume* XXII faisait partie de l'initiation au baptême. Par ailleurs, le cadre de la fresque correspond bien plus au *Psaume* XXII qu'à *Jean* VII. Nous pouvons donc être sûrs qu'ici c'est notre psaume dont s'est inspiré le peintre. Les descriptions que nous possédons soit du baptistère du Latran, soit de celui du Vatican, nous montrent que ces représentations étaient courantes en Occident. Mais nous avons un témoignage plus précis encore et tout à fait décisif. En effet, aujourd'hui encore, au-dessus du baptistère de Néon, à Ravenne, on peut lire l'inscription[20] :

In locum pascuae, ibi me collocavit
Per aquam refectionis edocavit me.

Ce sont les versets 1 et 2 du *Psaume* XXII. Leur relation avec la décoration pastorale du baptistère est donc évidente.

Nous pouvons dès lors reconstituer la genèse et établir le fondement de l'interprétation eucharistique du *Psaume* XXII. L'Ancien Testament connaît une doctrine du Pasteur qui doit venir à la fin des temps rassembler les brebis dispersées d'Israël. Ce Pasteur donnera sa vie pour son troupeau. Et il conduira ses brebis dans des pâturages merveilleux où jaillissent les sources, où croît la verdure, et qui nous sont décrits en des termes qui rappellent à la fois les arbres du paradis et les sources de l'Exode[21]. Le Nouveau Testament nous montre que cette figure eschatologique est accomplie dans le Christ. Il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis et les conduit dans les pâturages (Joh., X, 10-11).

18. *Ibid.*, p. 199.
19. *Ibid.*, pp. 197-198.
20. *Ibid.*, p. 198.
21. Voir en particulier Isaïe, XXIII, 1 sq.; Ezéchiel, XXXIV, 1 sqq.; Zacharie, XI, 4 sqq.

Nous retrouvons ici le grand principe de la typologie du Nouveau Testament qui consiste proprement à affirmer que les réalités eschatologiques sont accomplies dans le Christ.

Le *Psaume* XXII est un développement liturgique du thème des prophètes. Il a donc pour objet l'annonce du Pasteur eschatologique. Mais ce thème vient s'unir à celui du repas eschatologique que nous avons déjà rencontré. Nous avons donc un thème du repas messianique à couleur pastorale. Or ce thème, les Pères de l'Église vont nous le montrer réalisé de deux manières différentes et d'ailleurs parallèles. D'une part, le thème du bon Pasteur qui combat contre les puissances du mal, en triomphe et introduit les brebis dans les pâturages paradisiaques, apparaît dans le cadre de la théologie de la mort et du martyre. M. Quasten a noté en effet que le bon Pasteur, en dehors des baptistères, apparaît surtout sur les sarcophages[22]. Il y a un thème du combat du Pasteur contre les démons pour lui arracher les âmes.

Ceci apparaît dans les prières de la liturgie des morts. Le Christ est le Pasteur qui arrache la brebis aux loups dévorants que sont les démons et qui essaient de lui interdire l'accès du ciel. Le texte le plus remarquable, en particulier par son caractère archaïque, est celui des *Actes de Perpétue et Félicité*. Dans sa première vision, Perpétue voit une échelle qui monte jusqu'au ciel et sur laquelle un dragon est couché. Elle réussit cependant à atteindre le sommet : « Et je vis un immense jardin et au milieu un homme assis, à cheveux blancs, en costume de berger, grand, en train de traire les brebis; et des hommes vêtus de blanc, par milliers, l'entouraient. Il m'appela et me donna une bouchée de fromage qu'il pressait. Je le reçus à mains jointes et le mangeait » (IV, 8-10). Le paradis céleste est présenté ici, dans la ligne du *Psaume* XXII, sous la forme d'un jardin riant où un Pasteur se tient environné de brebis — et d'hommes revêtus de la tunique blanche des baptisés et qui reçoivent l'Eucharistie céleste.

Si l'on veut se convaincre de l'antiquité de cette représentation du Pasteur céleste accueillant les saints dans les

22. J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabenkunst*, dans *Misc. Mercati*, I, pp. 372 sqq.

pâturages éternels, il suffit de se reporter au premier texte consacré au martyre, à l'*Apocalypse* de saint Jean. Nous y rencontrons en effet une vision qui ressemble étrangement à celle de Perpétue et qui peut être déjà une trace de l'influence du *Psaume* XXII sur les représentations eschatologiques. Nous lisons en effet au chapitre VIII : « Ceux qui sont vêtus de robes blanches, ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation. Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. Et celui qui est assis sur le trône les abritera sous sa tente; ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif. Car l'Agneau qui est au milieu d'eux sera leur Pasteur et les conduira aux sources des eaux de la vie » (VII, 13-17).

Mais le message chrétien n'est pas seulement celui du salut céleste, mais que ce salut est déjà acquis par le baptême et l'Eucharistie. Aussi nous voyons la typologie eschatologique du *Psaume* XXII présenter aussi une forme sacramentaire. Et c'est cela qui a fait l'objet de notre étude. Mais il est important d'en retracer la genèse. Le festin céleste auquel le Pasteur convie les brebis dans les pâturages éternels est déjà accompli de façon anticipée dans les sacrements. C'est donc de façon pleinement légitime que les Pères de l'Église nous montrent dans les eaux du repos du *Psaume* XXII la figure du baptême; dans la table dressée, celle du repas eucharistique; dans le calice enivrant, celle du précieux sang. Le parallélisme même ici des peintures des baptistères et des sculptures des sarcophages est chargé de signification. L'Eucharistie est vraiment l'anticipation du repas céleste. Et le martyre inversement est le suprême sacrement. C'est à juste titre que Perpétue se voit au ciel dans l'attitude d'une communiante.

*
* *

Une des conclusions que nous pouvons tirer de cette étude est l'influence exercée par l'Ancien Testament sur les représentations du christianisme primitif. M. Cerfaux a montré comment le *theologoumenon* de la rédemption comme anéantissement et exaltation du Serviteur venait

d'*Isaïe*, LVI[23]. J'ai montré que la théologie de l'Ascension et de la session à la droite venait du *Psaume* CIX[24]. Or nous voyons ici combien le *Psaume* XXII a agi sur les représentations eschatologiques et sacramentaires du christianisme ancien. Il a modelé les représentations qui sont exprimées dans les fresques des catacombes et les visions des martyrs. Il a aussi fourni les thèmes dans lesquels les premiers chrétiens ont aimé à se représenter leur initiation première et dont les peintures des catacombes portent témoignage. Et c'est lui auquel la messe romaine fait encore écho aujourd'hui quand elle exalte le calice admirable qui contient le sang du Christ et verse la sobre ivresse.

J. DANIÉLOU.

23. *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, dans *Misc.* de Meyer, I, pp. 167 sqq.
24. *Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension*, dans *La Maison-Dieu*, XXI, pp. 45-49.

LES EXPLICATIONS DE L'ANNÉE LITURGIQUE DANS LES MISSELS A L'USAGE DES FIDÈLES

Essai de classement des meilleurs missels

Dans trois articles parus dans cette revue, quarante missels quotidiens et vingt-quatre dominicaux ont été présentés avec quelques remarques sur l'ordinaire de la messe, les préfaces, le propre du temps, les indications de classes, de couleurs et de stations, les références bibliques, etc.[1] Il s'agissait là de ce qu'on pourrait appeler l'aspect technique des missels.

Mettre entre les mains des fidèles un texte complet du missel romain avec sa traduction est certes une excellente chose, mais nul n'ignore que ces textes demandent souvent une explication ou un bref commentaire. C'est en grande partie cet appareil explicatif qui fait la valeur du missel. Dans beaucoup de paroisses les fidèles n'ont pas d'autres initiations à la liturgie que les explications de leur missel. C'est pourquoi il a paru nécessaire de compléter les répertoires précédents par une étude plus approfondie des explications et des commentaires donnés par les différents missels et tenter un classement des meilleurs missels.

Tout missel comporte généralement :

— une introduction générale à l'année liturgique;

— des introductions particulières aux cycles et aux temps liturgiques (Avent, Noël, Septuagésime, Carême, temps pascal), le plus souvent intercalées à la place voulue du propre du temps;

— en tête de chaque messe, un bref commentaire donnant l'idée générale et soulignant quelques points particuliers de l'épître et de l'évangile ou de quelque autre texte;

— en outre, quelques missels font précéder chaque texte, ou au moins les lectures, de quelques lignes d'introduction ou d'un titre suggestif.

1. *La Maison-Dieu*, n° 9, « Les missels quotidiens », pp. 114 à 136; n° 12, « Les dominicaux », pp. 164-169; n° 19, « Chronique des missels », pp. 153-163.

Cette étude portera évidemment sur les deux premiers points. Pour les commentaires particuliers de chaque messe il a bien fallu se limiter d'une part au propre du temps, d'autre part aux dimanches et fêtes qui célèbrent un aspect caractéristique du mystère liturgique et qui donnent à l'année liturgique son relief. On a donc délibérément laissé de côté les dimanches *per annum* pour ne retenir que les dimanches de l'Avent, les fêtes de Noël et de l'Épiphanie, les dimanches depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, le vendredi saint et le samedi saint, l'Ascension et la Pentecôte.

Toutefois une question préliminaire doit être posée : Peut-on commenter les textes d'une messe ? Tous les auteurs de missels ou de livres sur l'année liturgique s'y sont essayés. Certes, la liturgie nous est donnée par l'Église comme un tout qui s'impose à nous sans commentaire. La question du développement historique du cycle liturgique est encore loin d'être entièrement résolue : on ignore souvent les raisons originelles du choix des textes. A-t-on voulu exprimer une idée centrale dans l'un ou l'autre des textes, l'introït ou l'évangile, les autres étant choisis pour illustrer ou développer cette même idée ? Au contraire, n'y a-t-il pas tout simplement une *lectio continua* de la même épître d'un dimanche à l'autre, ou du psautier ? Autant de questions sur lesquelles l'histoire de la liturgie n'a pas donné son dernier mot.

Comment alors introduire les fidèles dans l'esprit des textes qui sont proposés à leur méditation chaque dimanche ? Il faut se limiter à une solution de bon sens : les textes de certaines messes — particulièrement aux grandes fêtes — présentent une unité évidente et indiscutable. La tâche du commentateur est alors facile. D'autres messes présentent un caractère disparate : vouloir à tout prix y découvrir une idée maîtresse est arbitraire ou pour le moins hypothétique. Il faut dans ce cas se contenter d'expliquer successivement les péricopes ou donner discrètement un fil directeur. Dans ce cas les auteurs de missels divergeront souvent et il sera bien difficile de les juger par rapport à un étalon objectif.

Ces quelques remarques étaient nécessaires pour préciser le point de départ de cette étude. Il ne s'agit pas de juger les auteurs de missels sur des interprétations qui paraîtraient subjectives, mais il faudra souligner les points sur lesquels tout le monde peut être d'accord.

On commencera par étudier ce que devraient normalement contenir les introductions à l'année liturgique et les commentaires des messes. Il ne saurait évidemment être question de refaire ici des commentaires complets. Ces notes sont plutôt destinées à montrer selon quelle orientation de pensée a été fait le

classement des missels adopté à la fin. Elles souligneront surtout les points caractéristiques à propos desquels les différences entre les missels sont les plus marquées.

On verra plus loin comment et pourquoi on a choisi comme base d'étude une dizaine de missels quotidiens ou dominicaux. Il s'est avéré impossible de faire de nombreuses citations, aussi le lecteur aura-t-il avantage à avoir en main un missel : il aura ainsi sous les yeux les textes liturgiques et il pourra comparer les commentaires de son missel aux idées exprimées ici.

I. — Aspects a mettre en relief dans les introductions et commentaires

L'année liturgique.

Présenter l'année liturgique aux fidèles ne consiste pas seulement à énumérer les temps et les fêtes, c'est dire aussi leur sens profond. Sans tomber dans l'érudition et sans entrer dans des questions controversées, il paraît indispensable de montrer comment Pâques est l'origine et le centre de tout le cycle, comment chaque dimanche a été à l'origine une pâque hebdomadaire, souvenir et présence de la mort et de la résurrection du Seigneur, célébration du mystère central de la vie du chrétien, anticipation de la résurrection finale et de l'éternité.

A partir de là s'est développé le noyau central de l'année liturgique sous la forme des deux cycles Noël-Épiphanie et Pâques-Pentecôte. Chaque fête ou chaque dimanche nous présente un aspect particulier du mystère du salut. Comme le prisme décompose la lumière en ses diverses couleurs, ainsi l'année liturgique nous détaille les mystères du Christ. Mais il ne s'agit pas seulement d'une habile pédagogie, il s'agit d'une représentation du mystère qui a en elle-même son efficacité.

Il faut bien dire que sur ce point essentiel qui commande l'esprit d'un missel, la plupart des introductions laissent à désirer. A part Dom Lefebvre, seuls les plus récents missels sont pleinement satisfaisants : le missel rural et le dominical de Hautecombe. C'est significatif, car on voit là l'influence directe du C.P.L., qui n'a pas été étrangère à la composition de ces derniers missels. Dom Gérard a bien touché ce point, mais sans netteté suffisante : il faudrait expliquer davantage ce que veut dire « vivre les mystères du Christ », car on est trop habitué à ne voir dans la succession des fêtes qu'un souvenir et au mieux une invitation à imiter le Christ, mais cela se situe encore sur le plan purement moral. C'est la note que donnent la plupart des mis-

sels. Il est vrai que la théologie du mystère apparaît souvent plus précise dans les introductions particulières aux divers temps de l'année ou aux fêtes.

Après ces considérations, il est normal de donner une idée de la structure de l'année liturgique. Sans doute ici pourrait-on discuter la terminologie habituelle. En rigueur de termes il n'y a pas deux cycles, mais un seul cycle de l'année qui présente deux temps forts, le premier qui va du premier dimanche de l'Avent à l'octave de l'Épiphanie, l'autre du dimanche de la Septuagésime à la Pentecôte. Les dimanches « en vert » sont les dimanches *per annum* qui n'appartiennent en propre ni à la célébration de Noël ni à celle de Pâques, fait qui est mis en évidence par la mobilité des dimanches après l'Épiphanie qui sont fréquemment reportés à la suite du vingt-troisième dimanche après la Pentecôte. Dom Capelle les a justement présentés comme formant le « cycle dominical ordinaire ». Si l'on adopte ce point de vue, on abandonne du même coup la structure tripartite de chaque cycle (temps de préparation — temps de fête — prolongement ou achèvement) qui est classique dans les missels. On voit bien d'ailleurs que le troisième terme est mal choisi.

En tout cas il conviendrait d'éliminer définitivement des missels la mention d'un troisième cycle dont la Pentecôte serait le centre. C'est un souci de symétrie trinitaire qui a sans doute fait naître cette idée. En plus de son caractère artificiel, cette distinction a le grave inconvénient de méconnaître l'unité du temps pascal et le sens de la Pentecôte. C'est une division qu'on retrouve encore dans trois des missels analysés.

L'Avent.

Une introduction à chaque temps caractéristique de l'année peut contribuer à donner aux fidèles une bonne orientation. Le premier dimanche de l'Avent devrait donc normalement être précédé d'une brève notice qui devrait à tout le moins souligner les points suivants :

1) Le sens du mot « avent » échappe sans doute à beaucoup de chrétiens. Il faudrait préciser qu'il signifie la venue du Christ (*adventus*).

2) Cette venue du Christ doit être envisagée dans sa double signification de souvenir de la première venue du Christ et de l'attente d'Israël et de toute l'humanité d'une part, et d'autre part d'attente de la seconde venue et l'avènement du royaume des cieux.

C'est l'objet du mystère de Noël et de l'Épiphanie, et cette célébration même est comme une troisième venue du Christ parmi nous, maintenant, dans les mystères liturgiques.

Plusieurs missels ne mentionnent même pas la seconde venue du Christ, ou peut-être reste-t-elle sous-entendue dans des expressions comme « il faut préparer la venue du Seigneur ». Mais les fidèles, dont le sens eschatologique est très atrophié, ne lisent sans doute pas entre les lignes. Or il y a là un aspect capital du christianisme qui est beaucoup trop négligé. Il est curieux de remarquer que même les auteurs qui parlent du retour du Christ et du second avènement envisagent surtout le jugement beaucoup plus que l'avènement du royaume, l'accomplissement de toutes les prophéties qui ne sont pas encore réalisées. Et cependant le rapprochement serait à faire entre l'*adventus Domini* et la prière *adveniat regnum tuum*.

3) L'Avent est un temps de préparation, donc de prière et de pénitence, mais mêlées à la joie et à l'espérance de la proche venue du Christ. Cet aspect moral est presque partout souligné. Mais il suffit de réfléchir un peu pour voir qu'il n'a son sens que par rapport à l'aspect eschatologique et liturgique. Si Noël n'est que la célébration d'un souvenir historique et l'Avent le souvenir également historique de l'attente d'Israël et de l'humanité, on ne voit pas bien à quoi les chrétiens du XX^{e} siècle peuvent se préparer. Se mettre dans l'état d'esprit des patriarches et des prophètes pour revivre cette attente est quelque chose d'artificiel. C'est faire une sorte de reconstitution historique. Et c'est bien le malaise qui existe chez beaucoup d'adultes. A force de souligner la préparation morale à la venue de l'Enfant divin dans la crèche et d'y associer surtout les enfants, l'aspect eschatologique s'est évanoui et les adultes se contentent de contempler gentiment les progrès de sagesse que font les enfants, stimulés d'ailleurs par des perspectives où l'Enfant Jésus ne tient pas forcément la première place! Si la prière plus ardente a un sens dans ce temps de l'année, c'est pour raviver en nous l'espérance de l'avènement du Seigneur et hâter son jour. C'est aussi pour nous préparer à célébrer dans les mystères liturgiques de Noël et de l'Épiphanie l'anticipation sacramentelle de cet avènement. Or sur ce point beaucoup de missels, et des meilleurs, manquent de précision, et c'est sans doute un signe qu'on n'a pas toujours été conscient du lien profond qui existe entre le plan moral, le plan liturgique et le plan historique et eschatologique.

4) Au début de l'Avent, il faut souligner quelques aspects techniques de la liturgie : l'usage des vêtements violets, l'omission du *Gloria* et de l'*Ite missa est*, choses à la fois symboliques et pédagogiques, sur lesquelles il est bon d'attirer l'attention des fidèles. Le missel de l'abbé Guilhaim est le seul à mentionner que l'Avent est dans l'Église un temps clos pour les noces. Si cette discipline était rappelée dans la plupart des missels, il est

probable que beaucoup de chrétiens, même pratiquants, seraient moins surpris de la voir appliquer par leur curé là où elle n'est pas complètement tombée en désuétude.

Le premier dimanche de l'Avent.

C'est évidemment l'idée du second avènement qui domine les textes de ce dimanche. Or deux missels n'en parlent pas, deux autres y font seulement une allusion.

Quoi de plus facile que d'indiquer en trois lignes que saint Paul exhorte les Romains à la vigilance à cause de la proximité de la parousie ? C'est appauvrir un tel texte que de le réduire à une banale exhortation au progrès moral telle que « cesser de faire le mal ».

L'Évangile invite aussi à insister sur la proximité du royaume de Dieu en soulignant d'ailleurs l'aspect consolant plus que l'aspect redoutable des derniers temps : « Lorsque ces choses commenceront à s'accomplir, redressez-vous et levez la tête, car votre délivrance approche. » En outre, une petite explication du dernier verset de la péricope sera toujours bienvenue. Beaucoup de gens se demandent ce que veulent dire ces mots : « Cette génération ne passera pas que tout cela ne s'accomplisse. »

L'idée de l'attente et de l'espérance qui revient dans tous les fragments du psaume XXIV mérite aussi d'être brièvement soulignée.

Si on compare les commentaires des dix missels analysés, on peut constater que trois seulement donnent ce minimum d'explication.

Le deuxième dimanche de l'Avent.

Il n'est pas possible de passer en revue ici même tous les dimanches qui ont servi de base à cette analyse des missels, mais, avant de parler de Noël, ce deuxième dimanche de l'Avent, qui est en général très pauvrement traité, donnera l'occasion de préciser la méthode.

L'idée des textes de cette messe paraît moins évidente que pour le dimanche précédent. Cependant, à regarder de plus près et à considérer la station à Sainte-Croix de Jérusalem, il semble bien qu'il s'agisse du rassemblement des peuples dans la Jérusalem nouvelle.

L'épître demande certainement quelques éclaircissements : l'opposition des Juifs et des Gentils n'est pas assez familière aux chrétiens de notre temps pour qu'on puisse la supposer comprise. Si cette péricope a été choisie, c'est vraisemblablement pour montrer que païens et Juifs auront part aux mêmes promesses

du royaume, les uns en raison de la fidélité de Dieu, les autres en raison de sa miséricorde.

L'évangile reprend le thème de l'accomplissement des promesses : les miracles du Christ sont les signes du royaume annoncé par Isaïe. La seconde partie de la péricope qui concerne Jean-Baptiste a la même signification : la venue du précurseur marque l'accomplissement des prophéties d'Isaïe.

Tous ces textes nous mettent dans l'ambiance des grandes prophéties qui n'annoncent pas seulement la venue du Messie, mais l'avènement du royaume et le rassemblement de l'humanité. Toutes choses qui n'ont pas seulement une valeur rétrospective, mais sont toujours actuelles. Jérusalem est le symbole à la fois de l'Église et de la Jérusalem céleste.

Si ici la plupart des missels abordent ces perspectives, il faut déplorer que certains se contentent de quelques notations sur la patience et la persévérance à propos de l'épître et sur la mission de Jean-Baptiste. Ici encore la cause en est sans doute à la faiblesse des vues synthétiques.

Le temps de Noël et de l'Épiphanie.

Quelques missels se contentent des notes de l'introduction générale ou des explications données à propos du cycle de Noël. Plusieurs autres consacrent une notice spéciale à ce temps pour souligner qu'on y célèbre particulièrement le mystère de l'Incarnation en deux étapes : la nativité du Seigneur (Noël) et sa manifestation (Épiphanie).

Plus que pour toute autre fête, quelques notes sur l'histoire de la liturgie sont ici nécessaires. Pourquoi tout fidèle n'aurait-il pas le droit de savoir que ni le 25 décembre ni le 6 janvier ne sont des dates historiques. Bien au contraire, on comprendrait mieux le sens de la liturgie si l'on avait conscience qu'on célèbre moins l'anniversaire que le fait de la venue du Christ dans le monde. On peut affirmer sans risque d'erreur que le 25 décembre est une fête d'origine romaine et que le 6 janvier a été emprunté à l'Orient. L'hypothèse de la transformation d'une fête solaire joue une rôle suffisant dans les textes des Pères pour qu'on puisse la proposer avec les réserves indispensables.

L'unité des deux fêtes est bien soulignée dans plusieurs missels, et c'est presque nécessaire pour rester fidèle à l'idée de tout l'Avent. Noël a un caractère plus rétrospectif, puisque le mystère propre est la naissance temporelle du Christ, mais l'Épiphanie nous présente le Roi puissant qui commence à régner et aura un second avènement. Dans les commentaires du temps de Noël, on sent comme une rupture avec le temps de l'Avent. L'idée du

second avènement est comme éclipsée par la naissance du Christ à Bethléem. Évidemment on peut, au sujet de l'Épiphanie, souligner davantage l'aspect eschatologique, mais il est de bonne pédagogie de rappeler toujours ce qui risque le plus de passer inaperçu.

Les commentaires des messes vont nous permettre d'insister davantage. Limitons-nous à la messe du jour pour Noël. Aussi bien, malgré la grande assistance aux messes de minuit, c'est celle à laquelle assistent la plupart des fidèles. D'autre part, les textes de la messe de minuit appellent moins de commentaires.

Noël : la messe du jour.

Les textes de cette messe nous révèlent essentiellement la grandeur de l'Enfant qui est né à Bethléem. Qu'il suffise de rappeler la solennité du texte d'Isaïe (IX, 6) qui est chanté à l'introït : *Puer natus est nobis...*, le début de l'Épître aux Hébreux et le prologue de saint Jean. Ces textes ont d'autant plus besoin d'être commentés dans le missel que la piété occidentale et souvent la prédication envisagent surtout l'humilité de la naissance du Messie et la poésie de la crèche. La liturgie nous met en présence du grand dessein de Dieu d'envoyer son Fils parmi les hommes. Encore faut-il exposer ces choses dans un langage accessible. Quand on a dit, comme tel missel, que l'Église célèbre en ce jour « la génération éternelle du Verbe », on n'a vraiment rien expliqué aux fidèles. Il faudrait faire une petite introduction à l'épître qui est difficile, et surtout à l'évangile qui paraît tellement mystérieux à beaucoup de fidèles, même à ceux qui le lisent tous les dimanches à la fin de la messe. Ce sont là des textes majeurs qu'il faudrait rendre accessibles aux chrétiens et leur faire apprécier. Ces commentaires auraient l'avantage, non négligeable, d'aider aussi les prédicateurs.

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire sur ces textes. Qu'il suffise d'avoir souligné ces quelques aspects. Seuls trois missels donnent satisfaction dans ce sens.

L'Épiphanie.

Il conviendrait de souligner dans les missels l'importance de cette fête de l'Épiphanie du Seigneur. D'abord parce qu'elle est diminuée du fait que dans nos pays elle n'est plus fête chômée. D'autre part parce que dans l'esprit des fidèles elle est devenue presque exclusivement la fête des rois : le folklore a envahi, sinon étouffé la liturgie.

Un commentaire de cette fête devrait comporter :

1) une note historique sur l'origine orientale de la fête et sur

son triple objet originel : la manifestation de la divinité du Christ : dans le signe mystérieux de l'étoile, au baptême dans le Jourdain et au premier miracle de Cana. Les missels y font tous d'ailleurs au moins allusion;

2) une remarque sur l'aspect eschatologique de la fête. La triple manifestation du Christ n'est pas seulement un souvenir historique, mais le commencement de son règne. L'introït ne laisse aucun doute sur ce point : *Ecce advenit dominator Dominus*. Le contraste de ce texte avec la conception souvent très limitée qu'on se fait de la fête est très frappant. L'épître d'ailleurs ne fait que confirmer cette perspective : la vision de la nouvelle Jérusalem dans Isaïe s'applique à la fois à l'Église présente et au règne à venir qui commence avec la venue du grand Roi. Le psaume LXXI n'a sans doute pas seulement été choisi à cause de son allusion aux rois de l'Arabie, mais à cause de son caractère messianique et eschatologique. Il faudrait presque en donner le texte entier, et c'est dommage qu'aucun missel ne soit entré dans cette voie jusqu'à présent.

Tous ces textes nous paraissent être comme le vrai sommet de l'Avent. *Ecce advenit.* C'est cela l'Avent. Toute cette attente de l'Église, c'est bien celle du règne du Christ, commencé dès sa venue en ce monde et s'achevant à sa parousie. Les missels sur ce point sont presque totalement défaillants. Dans aucun d'eux l'Épiphanie n'est rattachée à l'Avent. Faut-il ajouter que si la conscience de ces perspectives ne s'était pas quelquefois perdue, on n'aurait pas pu songer à créer une autre fête du Christ-Roi.

Le cycle de Pâques. La Septuagésime.

Nous ne pouvons pas nous arrêter en détail au temps de la Septuagésime, dont l'origine n'est d'ailleurs pas très claire.

Mais il faut dire quelques mots des commentaires de l'évangile de ce jour. La parabole des ouvriers de la vigne choque beaucoup de fidèles. La plupart des missels éludent le sens historique de cette parabole pour tirer simplement quelques conclusions morales. En résumant les commentaires de six missels, on arrive à peu près à ceci :

— il n'est jamais trop tard pour bien faire;
— peu importe l'heure de l'appel;
— la récompense est égale pour tous;
— il faut répondre à l'appel de Dieu;
— si nous sommes fidèles, nous serons récompensés;
— il faut avoir confiance dans la bonté de Dieu.

On voit combien cette méthode appauvrit une péricope évangélique. Il ne serait cependant pas difficile de noter qu'il s'agit

avant tout de l'entrée des païens dans le royaume des cieux et de la jalousie des juifs. La place de cette parabole dans saint Matthieu lui donne essentiellement ce sens. D'autre part, il faudrait souligner l'usage biblique de l'image de la vigne. On pourrait d'un mot aussi expliquer le système horaire des Romains, et enfin souligner que le dernier verset : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus », concerne les Juifs. Après cela on pourrait tirer les conclusions morales qui sont évidemment valables. Il faut bien dire que seul le missel de Dom Lefebvre donne ce commentaire.

Le Carême.

Pour aider les chrétiens à vivre le mystère pascal, rien n'est important comme une bonne introduction au Carême. Ce temps est dans l'Église celui qui doit être spécialement consacré au renouvellement de la vie spirituelle. Encore faut-il lui donner tout son sens et ne pas seulement le limiter à l'idée de pénitence corporelle accomplie par un jeûne qui devient de plus en plus fictif.

Certaines habitudes ecclésiastiques ont fini par faire disparaître la prédication sur le Carême : les premiers dimanches sont en général consacrés à la lecture des mandements épiscopaux, qui ne traitent pas forcément du renouvellement de la vie spirituelle par la liturgie du Carême, ensuite l'échelonnement des communions pascales donne prétexte à d'autres considérations; quant aux « sermons de Carême », ils sont la plupart du temps sans rapport avec la liturgie. Il ne reste donc à bien des fidèles, pour se mettre dans l'ambiance du Carême, qu'à lire les commentaires de leur missel.

Voici quelques points qui devraient être soulignés :

1) Carême ne signifie pas pénitence, ni surtout seulement « jeûne et abstinence », mais quarantaine. C'est la sainte quarantaine de préparation au mystère pascal, à l'imitation de Moïse, d'Élie et du Christ. L'appellation « dimanche de carême » s'arrête habituellement au quatrième dimanche, après quoi viennent les dimanches de la Passion et des Rameaux. La plupart des missels introduisent une nouvelle division : le temps de la Passion, mais si le souvenir de la Passion du Christ est davantage présent, ce n'est pas une raison pour créer une coupure dans le Carême. Un missel va même jusqu'à affirmer que le Carême va « du mercredi des cendres au quatrième dimanche de Carême »!

2) Traditionnellement, dans l'Église, ce temps a été la dernière étape de la préparation des catéchumènes au baptême et des pénitents à la réconciliation. Sans cette note historique, on comprend mal le choix des textes des messes.

3) Cette préparation comporte la prière, le jeûne et l'aumône. Il faudrait en particulier insister sur la prière, surtout sur l'eucharistie quotidienne. C'est peut-être là la source la plus efficace de renouveau spirituel. Peu nombreux sont les missels qui remarquent que le propre des saints doit céder le pas au propre du temps. Une telle remarque favoriserait le retour aux messes de la férie.

Parmi les dimanches nous choisirons simplement, à titre d'exemples, le premier et le quatrième.

Premier dimanche de Carême.

Une petite note historique pourrait indiquer que ce dimanche était autrefois le premier jour de la sainte quarantaine, ce qui explique le choix des textes.

Il y a certainement un lien intime entre le psaume xc, qui est repris quatre fois, et l'évangile de la tentation. L'idée générale est la protection de Dieu qui soutient ses fidèles dans toutes leurs difficultés, et particulièrement dans la lutte contre le mal. La tentation du Christ en est l'exemple. Or seuls deux missels signalent ce psaume, et encore est-ce sans le rattacher au reste de la messe.

Quant à l'évangile lui-même, il est présenté surtout comme un exemple pour nous : « repousser les tentations comme le Christ l'a fait ». Pourtant il y aurait davantage à dire sur le sens des trois tentations. Il est remarquable qu'aucun missel ne se risque à ce commentaire.

L'épître elle-même est choisie très vraisemblablement à cause de la phrase : « Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut. » Plusieurs commentateurs la résument par ces simples mots : « Le chrétien doit donner l'exemple des vertus. » — « Il faut avoir de la patience dans les tribulations. » Nouvel exemple de réduction d'un texte à un principe général de moralité. On voit ici, comme pour l'évangile et le psaume, tout ce qu'il y aurait encore à dire pour présenter aux fidèles un commentaire utile.

Quatrième dimanche de Carême.

Ce dimanche mérite une étude spéciale à cause des deux lectures auxquelles nous nous limitons délibérément.

L'épître « Abraham eut deux fils » demande absolument un mot d'explication sous peine de rester un grimoire pour la plupart des fidèles. Il s'agit évidemment de la liberté apportée par le Christ aux enfants de la promesse. Mais la très faible culture biblique de la plupart des fidèles exige sans doute un bref rappel

de la vie d'Abraham. Une fausse pudeur empêche encore quelques prêtres d'expliquer ces faits. Ensuite il faut souligner l'opposition entre l'alliance de la loi et l'alliance de la grâce, thème capital qui explique tout le progrès du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien, mais qui est trop peu familier à l'ensemble de nos chrétiens. De brèves notations telles que « supériorité du christianisme sur le judaïsme » ou « annonce de l'adoption divine » sont tout à fait insuffisantes.

L'évangile ne demande apparemment aucun commentaire, c'est le récit de la multiplication des pains, symbole de l'Eucharistie, comme le soulignent plusieurs missels. Mais combien cette péricope prendrait plus de sens si on faisait une allusion au discours sur le pain de vie que Jésus a fait le lendemain du miracle. Ici encore, omettre cette mention, c'est en quelque sorte appauvrir le texte.

Évidemment, tous ces commentaires seraient bien inutiles si les fidèles avaient une solide culture biblique. Mais nous pensons que rien n'est à négliger pour la leur donner à l'occasion des textes liturgiques, ce qui doit leur permettre de participer plus profondément à l'action liturgique.

Le mystère pascal.

Le *triduum sacrum* a une place de premier ordre dans la liturgie. C'est pourquoi les offices de ces trois jours ne devraient manquer dans aucun missel, même dominical. Nous nous limiterons ici à quelques remarques sur les offices du vendredi saint et de la nuit pascale.

Le vendredi saint.

La structure particulière de la liturgie permet aux commentateurs de donner beaucoup d'explications, mais souvent elles restent sur le plan technique, et à force d'expliquer les rites on oublie d'en souligner le sens.

Ainsi presque tous les missels indiquent les trois ou quatre divisions essentielles de l'office. Ils sont beaucoup plus pauvres dans l'introduction au sens profond de cette célébration. Puisqu'il n'y a pas de messe, on célèbre selon une liturgie propre le mystère de la Croix. Or ici il faudrait souligner non seulement l'aspect de tristesse et de deuil qui s'exprime dans les couleurs liturgiques et les textes, mais aussi l'aspect triomphal qui éclate dans l'antienne *Crucem tuam adoremus, Domine,* dans le *Pange lingua* et le *Vexilla Regis,* anticipation de la joie pascale.

Pour les oraisons solennelles, on pourrait aussi exiger un minimum d'explication sur leur facture : l'annonce du thème de

la prière, le *flectamus genua, levate* sont une occasion d'expliquer la manière antique de prier dans les assemblées chrétiennes. La moitié des missels n'en disent pas un mot, ce qui est d'autant plus regrettable que la pratique courante a réduit ce rite à un curieux exercice d'assouplissement du célébrant et de ses ministres...

Le rite de communion qui suit demanderait lui aussi de plus amples explications. On ne peut pas se contenter de le présenter comme la communion du célébrant ou la consommation de la réserve eucharistique.

La nuit pascale.

La plupart des missels signale que le samedi est un jour sans liturgie et que l'office actuel est celui de la nuit pascale. C'est sans doute le Missel romain lui-même qui a consacré le titre inexact de « samedi saint ». Il serait intéressant de savoir à quelle époque il remonte. En tout cas les textes de l'office ne sauraient se comprendre sans une note historique expliquant le déplacement de l'heure de la célébration.

Il est non moins important de signaler l'importance centrale du baptême des catéchumènes dans l'office : les lectures et la bénédiction des fonts n'ont de sens que par rapport à la résurrection des nouveaux baptisés. Ce serait cependant superficiel de rappeler simplement qu'autrefois on baptisait les catéchumènes, il faudrait davantage montrer le lien entre le mystère du baptême et le mystère pascal.

Il est impossible d'insister sur tous les détails de l'office, mais remarquons la nécessité de commenter les douze lectures. Trois ou quatre lignes d'introduction à chacune d'elles paraissent indispensables. Ici encore la formation biblique des fidèles est trop insuffisante pour qu'ils puissent comprendre le choix de ces lectures par eux-mêmes. Dans l'immense majorité des cas, aucune prédication et aucun commentaire ne viendra à leur secours. On a beau jeu ensuite de déclarer que ces lectures n'intéressent pas les fidèles! Or il faut constater que cinq missels seulement sur dix donnent ces introductions. Il faudrait en dire autant au sujet de l'*Exultet* et de la bénédiction des fonts.

Le temps pascal.

La notice explicative sur le temps pascal vient généralement se placer avant le dimanche de Pâques. Sans doute la nuit pascale nous introduit déjà dans le temps pascal et la messe du « samedi saint » en est la première célébration eucharistique, mais techniquement on ne peut faire autrement.

Pour donner toute sa valeur au temps pascal, les missels devraient souligner surtout l'unité des cinquante jours de la « bienheureuse Pentecôte », comme disaient les Pères. Cette cinquantaine, qui fait en quelque sorte le pendant à la quarantaine préparatoire, célèbre la résurrection du Christ et la joie de la nouvelle création de la grâce, elle est en même temps symbole du jour sans fin de l'éternité, inauguré par la Pâque du Christ.

Quelques petits détails techniques qui donnent à ce temps son caractère propre mériteraient aussi d'être soulignés davantage :

— l'*Alleluia*, chant de joie des nouveaux baptisés et des élus dans la vie éternelle;

— le *Vidi aquam*, qui remplace l'*Asperges* avant la grand' messe du dimanche et qui rappelle le baptême pascal;

— l'attitude debout dans la prière, symbole de la résurrection, qui est encore traditionnelle pour le *Regina cœli*;

— l'interdiction du jeûne.

Le jour de la résurrection du Seigneur.

La messe de Pâques s'étant établie comme une sorte de doublet de la messe du « samedi saint » et célébrant surtout le fait de la résurrection du Seigneur, il semble que les commentaires se limitent eux aussi au fait de la Résurrection. Or, la plupart des fidèles n'assistent pas à l'office de la nuit pascale. L'introduction à la messe de Pâques devrait donc en reprendre le thème, même dans les quotidiens, avec des allusions aux célébrations des jours précédents. Ce serait peut-être un des moyens de rappeler leur existence et leur sens à de nombreux fidèles.

Mais au sujet des textes mêmes de la messe, il faudrait surtout insister sur la victoire du Christ, sur la mort et le péché, et montrer que la Résurrection n'est pas seulement un miracle qui fonde notre foi, mais aussi le fondement même de notre espérance, car nous sommes ressuscités avec le Christ. Dans ce sens, il faudrait marquer davantage le lien de l'épître et de l'évangile.

L'Ascension.

Pour l'Ascension, c'est moins le commentaire des textes qui est nécessaire que l'introduction au mystère lui-même. L'Ascension n'est pas seulement la fin de la vie terrestre du Christ, mais bien l'achèvement de son triomphe, et surtout — ce qui est omis dans la plupart des missels — notre entrée auprès du Père avec le Christ. Habituellement, les commentateurs oublient la préface propre, — c'est le cas pour ce jour, — et c'est dommage, car c'est un des textes qui donnent le mieux le sens de la messe. Un aspect trop peu souligné aussi, c'est l'aspect eschatologique de

l'Ascension : elle est liée à la promesse du retour glorieux du Christ.

La Pentecôte.

Dernier mystère essentiel du cycle pascal, la Pentecôte demande à être rattachée à la fête de Pâques, dont elle est l'achèvement. Déjà en Israël la Pentecôte était la fête des semaines. Pour nous elle est le cinquantième jour de la fête pascale. Une brève indication historique devrait rappeler ce fait.

Sans insister davantage, il semble que les missels soulignent trop peu que la Pentecôte est la confirmation de la communauté chrétienne ressuscitée avec le Christ. Habituellement on insiste surtout sur le fait historique beaucoup plus que sur ses conséquences. Or les lectures montrent, d'une part, le rassemblement et l'unité de la nouvelle humanité dans l'Esprit et, d'autre part, la présence divine dans l'humanité. Ainsi l'œuvre de rédemption du Christ s'achève dans l'économie nouvelle de l'Esprit qui est caractéristique de la vie de l'Église.

II. — Essai de classement des meilleurs missels

Il a paru indispensable de préciser d'abord sur quels points essentiels il fallait juger les commentaires des missels. Mais comment déterminer maintenant si tel ou tel missel dans son ensemble est fidèle à cette ligne? Les commentaires sont souvent inégaux, excellents pour certaines messes, médiocres pour d'autres. Étant donnée la masse de matière à étudier et donc la difficulté de porter un jugement d'ensemble, on a procédé par fractionnement : chaque commentaire d'un temps de l'année ou d'une messe a été considéré séparément comme un devoir à noter. Les idées essentielles à exprimer dans le commentaire étant généralement cotées dix points ou vingt pour les fêtes plus importantes. Le tableau suivant donnera le barème adopté :

Introduction	à l'année liturgique	50 points
—	au temps de l'Avent.....	10 —
—	au temps de Noël	10 —
—	au temps de la Septuagésime ..	10 —
—	au Carême	10 —
—	au temps pascal	10 —
		100 points

Premier dimanche de l'Avent	20 points	
Deuxième — —	10 —	
Troisième — —	10 —	
Quatrième — —	10 —	
Noël : messe de minuit	10 —	
— messe du jour	20 —	
Épiphanie	20 —	(total : 100)
Dimanche de la Septuagésime	10 points	
— — Sexagésime	10 —	
— — Quinquagésime	10 —	
Premier dimanche de Carême	10 —	
Deuxième — —	10 —	
Troisième — —	10 —	
Quatrième — —	10 —	
Dimanche de la Passion	10 —	
Dimanche des Rameaux	10 —	
Vendredi saint	20 —	
Nuit pascale (samedi saint)	20 —	
Jour de Pâques	20 —	
Premier dimanche après Pâques	10 —	
Deuxième — —	10 —	
Ascension — —	10 —	
Pentecôte — —	20 —	(total : 200)
	300 points	
Intégralité des textes	50 points	
Références bibliques	20 —	
Indication des classes des fêtes	10 —	
— des couleurs	10 —	
— des stations	10 —	
	100 points	
total général :	500 points	

Chacun des missels analysés a été ainsi noté messe par messe, et c'est le résultat de l'addition finale qui a donné le classement auquel on s'est arrêté. Il est évidemment impossible de donner ici le tableau détaillé des résultats.

Cette méthode, qui peut paraître compliquée, a eu l'avantage :

1) d'assurer une certaine objectivité de jugement : un jugement global risque d'être influencé par un élément particulier. Au contraire, la continuité des « bonnes notes » ou des mauvaises doit être un signe assez objectif de la valeur d'un missel;

2) de montrer les points forts et les points faibles des différents missels. Ainsi tel missel est excellent pour les introductions aux temps de l'année, mais beaucoup plus faible pour chaque messe en particulier.

Évidemment, on pourra trouver arbitraire les différentes cota-

tions. A quoi faut-il attribuer le plus d'importance dans un missel ? aux commentaires de chaque messe ou aux introductions aux différents temps liturgiques ? Quelle proportion donner à la valeur technique du missel dans le jugement d'ensemble ? Et puis il aurait aussi fallu tenir compte de la traduction. On voit la complexité du problème. Il a cependant semblé utile de faire cet essai.

En attribuant trois cents points aux commentaires des messes, on leur a donné délibérément plus d'importance, car ce sont les parties explicatives les plus lues par les fidèles. Dans les articles précédents, on avait signalé certaines lacunes techniques des missels. Il a semblé utile d'en tenir compte ici pour exprimer aussi la valeur technique des missels. On verra que cet élément modifie le classement final. Mais pour être utile à ceux qui n'admettraient pas cette méthode d'appréciation, on donnera trois classements : l'un pour les introductions, l'autre pour les commentaires des messes et le troisième pour la valeur technique.

Quels missels ont été choisis ?

L'élimination de tous les missels quotidiens et dominicaux qui ne donnent pas d'explications, ou trop peu, était chose facile. Il ne restait plus qu'une vingtaine de missels sur les soixante-quatre énumérés. Or, certains auteurs, comme Dom Lefebvre et Dom Gérard, ont composé plusieurs missels qui reproduisent à peu près les mêmes explications, on a choisi le plus complet de la série. Il restait ainsi dix missels qui valaient la peine d'être étudiés en détail.

Sept quotidiens :

Dom Lefebvre : *Missel quotidien et vespéral*, n° 200.
Dom Gérard : *Missel quotidien complet et vespéral*. Brepols, n° 930.
Dom Capelle : *Missel quotidien commenté, vespéral et rituel*. Brepols, n° 161.
R. P. Morin : *Missel vespéral*. Droguet et Ardant, 1948.
R. P. O'Connor : *Missel quotidien et vespéral complet*. Splichal, n° 200.
Abbé Guilhaim et H. Sutyn : *Grand missel rituel et vespéral*. Proost, n° 1302.
Dom Cabrol : *Missel romain quotidien et vespéral*. Mame, n° 322.

Trois dominicaux :

R. P. Fleury : *Paroissien expliqué et commenté*. Mame, n° 350.
Missel des dimanches et fêtes. Action catholique rurale.
Missel dominical, par les bénédictins de Hautecombe.

Quelques remarques générales.

Avant l'étude de chacun des missels analysés, quelques remarques s'imposent sur l'ensemble des missels. Quelques missels

donnent des commentaires que l'on pourrait appeler synthétiques. Au début de chaque messe, ils exposent les idées essentielles en quelques lignes se référant à la fois aux lectures, aux psaumes, aux oraisons. C'est le cas de Dom Gérard, de Dom Cabrol, de l'abbé Guilhaim, de Dom Capelle et du R. P. Morin.

Les autres missels, outre cette notice préliminaire, font encore précéder les principaux textes d'une brève analyse. C'est ce qu'on pourrait appeler le commentaire analytique. C'est le cas du missel du R. P. O'Connor : l'épître et l'évangile sont précédés d'un titre qui en résume l'idée essentielle. Dom Lefebvre le fait quelquefois en quatre ou cinq lignes avant l'épître ou l'évangile ou l'un des autres textes, généralement en empruntant des citations aux lectures de matines. Le missel « rural » met souvent aussi un titre suggestif aux lectures. Mais le missel qui a poussé cette méthode le plus loin est le dominical des bénédictins de Hautecombe, qui fait précéder chacune des parties du propre d'une introduction de trois ou quatre lignes. Ce procédé peut paraître alourdir le missel, mais il semble préférable psychologiquement à une longue introduction à la messe qui ne sera peut-être pas lue. Au moment voulu, le fidèle a en quelques mots les éclaircissements nécessaires.

Par la force des choses, ce procédé analytique donne des commentaires plus complets que le procédé synthétique. Ce dernier est d'ailleurs souvent artificiel, car il veut tout grouper autour d'une idée, même quand il n'y a pas d'idée centrale évidente.

D'autre part, d'une manière générale, les commentaires des missels accordent trop peu de place à la préface propre du jour ou du temps. C'est sans doute parce qu'elle ne se trouve pas parmi les textes du propre, mais c'est souvent le texte le plus significatif. Nous l'avons signalé à propos de l'Ascension.

Les psaumes, et plus souvent encore les oraisons, restent fréquemment dans l'ombre, et cependant leurs textes sont loin d'être faciles pour les fidèles. C'est pourquoi la méthode analytique des bénédictins de Hautecombe nous paraît très heureuse. Mais là on se heurte à nouveau au problème de l'unité des messes. Faut-il à tout prix voir dans chaque messe une idée reprise par tous les textes ?

Essai de classement.

Le but de ce travail était d'orienter le choix des missels et, par conséquent, d'aboutir à un classement. Les difficultés signalées subsistent, et c'est pourquoi nous donnons ici trois classements particuliers selon des points de vue différents. Pour abréger, on a mentionné seulement les noms d'auteurs et mis en face le total des points attribués.

A) D'après les introductions a l'année liturgique et aux différents temps de l'année

1. Dom Lefebvre	77	points	sur 100
2. Dom Gérard	62	—	—
3. Missel rural	60	—	—
4. Hautecombe	50	—	—
5. Dom Capelle	45	—	—
6. R. P. Fleury	43	—	—
7. Guilhaim et H. Sutyn	38	—	—
8. Dom Cabrol	29	—	—
9. R. P. O'Connor	27	—	—
10. R. P. Morin	24	—	—

B) D'après les commentaires des messes du propre du temps

1. Dom Lefebvre	186	points	sur 300
2. Hautecombe	136	—	—
3. Guilhaim et Sutyn	124	—	—
4. Dom Capelle	121	—	—
5. R. P. Morin	116	—	—
6. R. P. Fleury	102	—	—
7. Missel rural	96	—	—
8. Dom Gérard	95	—	—
9. R. P. O'Connor	80	—	—
10. Dom Cabrol	76	—	—

On remarquera que dans ce classement un seul missel obtient plus de la moitié des points. C'est dire que les commentaires pourraient encore être largement enrichis.

C) D'après la perfection technique

1.	Dom Lefebvre	100	points	sur 100
	Dom Cabrol	100	—	—
3.	R. P. Morin	95	—	—
	Guilhaim et Sutyn	95	—	—
5.	Dom Gérard	90	—	—
6.	R. P. O'Connor	75	—	—
7.	Dom Capelle	70	—	—
8.	Missel rural	60	—	—
9.	Hautecombe	35	—	—
10.	R. P. Fleury	30	—	—

Si les dominicaux sont classés les derniers, ce n'est pas parce que ce sont des dominicaux, mais parce qu'ils omettent les offices de la semaine sainte qu'on devrait pouvoir y trouver et certaines indications liturgiques.

Compte tenu de ces trois classements selon les coefficients adoptés, on arrive, en totalisant les points au classement final :

1. Dom Lefebvre	363	points	sur 500
2. Guilhaim et Sutyn	257	—	—
3. Dom Gérard	247	—	—
4. Dom Capelle	236	—	—
5. R. P. Morin	235	—	—
6. Hautecombe	221	—	—
7. Missel rural	216	—	—
8. Dom Cabrol	208	—	—
9. R. P. O'Connor	182	—	—
10. R. P. Fleury	175	—	—

C'est dans cet ordre que nous allons donner une brève notice sur chacun des missels. Pour les plus récents on insistera moins, il suffira de renvoyer aux dernières recensions de *La Maison-Dieu* et de justifier en quelques mots leur place dans le classement général.

1. Dom Lefebvre : *Missel quotidien et vespéral*, n° 200.

Les missels de Dom Lefebvre, parmi lesquels nous avons choisi comme prototype le *Missel quotidien et vespéral*, restent toujours au premier rang des missels, qu'il s'agisse de la perfection technique, des introductions à l'année liturgique et aux différents temps de l'année ou de la présentation du propre de chaque messe. Nous le disons d'autant plus volontiers que nous avons cru un moment qu'il était dépassé ou au moins rejoint par plusieurs de ses successeurs. Or une étude plus poussée a montré qu'il n'en est rien, et ceci parce que Dom Lefebvre a une solide théologie de l'année liturgique. Il met en relief les aspects essentiels des mystères célébrés. En particulier, les introductions aux différents temps de l'année peuvent être considérées comme remarquables et les commentaires de certaines messes touchent à la perfection. Qu'on relise, pour s'en rendre compte, ceux de la Sexagésime, du deuxième ou du quatrième dimanche de Carême, de l'Ascension. Au point de vue technique, rien ne manque.

Il est vrai qu'il y a une ombre au tableau : la longueur de certaines introductions et la surcharge de notices historiques. D'autre part, le style est loin d'être toujours limpide et rend ces commentaires souvent peu accessibles. Il faut en dire autant des traductions dont nous n'avons pas tenu compte dans ces classements. Quelques perfectionnements dans ce sens — qui simplifieraient les commentaires sans les appauvrir — et ce missel serait définitivement classé.

2. Abbé Guilhaim et H. Sutyn : *Grand Missel rituel et vespéral.* Proost, n° 1302.

Ce missel, assez peu répandu en France à notre connaissance, vient en second lieu. Il est moins parfait au point de vue technique, il manque un certain nombre de messes votives. Il a de bonnes introductions aux temps liturgiques, mais une très faible introduction générale à l'année liturgique. On regrettera surtout la division en trois cycles. Quant aux commentaires des messes présentés sous une forme synthétique, ils sont plus pauvres que ceux de Dom Lefebvre, mais parmi les meilleurs avec ceux de Dom Capelle et des bénédictins de Hautecombe.

3. Dom Gérard : *Missel quotidien complet et vespéral.* Brepols, n° 930.

Nous avons déjà regretté ailleurs la multiplicité des missels de Dom Gérard : quatre types de facture peu différenciée. Le meilleur des quatre semble être le 930. Au point de vue technique, il n'y a que quelques lacunes mineures : absence de quelques messes votives et de quelques textes latins de la nuit pascale.

Ce missel vient au second rang pour les introductions aux temps liturgiques, malgré l'absence d'une notice particulière pour le temps pascal. On remarquera notamment l'excellence de son introduction au temps de l'Avent, qui nous a semblé être la meilleure rencontrée dans tous les missels.

Sa faiblesse se trouve dans les commentaires de chaque messe : les quelques lignes synthétiques qui y sont consacrées sont souvent insuffisantes, et c'est dommage. La méthode choisie ne permettait d'ailleurs pas d'insister sur les passages difficiles. Il n'en reste pas moins que c'est un des meilleurs missels.

4. Dom Capelle : *Missel quotidien commenté, vespéral et rituel.* Brepols, n° 161.

Ce missel récent dépasse souvent le précédent pour les commentaires des messes qui le classent quatrième, à peu de choses près l'équivalent de Guilhaim et Sutyn. L'introduction générale à l'année liturgique est moins bonne que les introductions aux différents temps. Du point de vue technique, il manque la plupart des messes votives et une partie des références bibliques, ce qui est souvent gênant, et l'indication des classes sous les titres des fêtes. Sans ces derniers défauts, ce missel serait à mettre sur le même pied que les deux précédents[2].

2. *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 156-158.

5. R. P. Morin : *Missel vespéral.* Droguet et Ardant, édit. 1948.

La première édition de ce missel a été saluée avec joie par *La Maison-Dieu.* Depuis on a rendu compte avec éloge des éditions remaniées de 1946 et 1948[3]. Ce missel reste à plusieurs points de vue le meilleur missel d'édition française. D'abord il est techniquement complet, sauf quelques messes votives. D'autre part, l'ensemble des messes propres est bien commenté, quoique souvent d'une manière incomplète. Est-ce le fait d'avoir voulu tout centrer sur la perspective du baptême ? Plus faibles sont les introductions aux différents temps liturgiques, sauf au Carême. Pour être plus bref et plus simple que d'autres missels, il n'était peut-être pas nécessaire de sacrifier des indications historiques précieuses.

6. *Missel dominical* des bénédictins de Hautecombe[4].

Ce missel se classe second pour les commentaires des messes, et ceci malgré l'absence des offices du vendredi saint et de la nuit pascale qui lui auraient donné sans doute une trentaine de points supplémentaires. Dans un langage très simple, tout est dit souvent de ce qu'il fallait dire. Sans doute la note historique est bien plus sobre que dans Dom Lefebvre, mais en revanche le sens du mystère est souvent exprimé en termes plus accessibles. D'autre part, il faut louer sans réserve l'innovation qui consiste à donner une introduction à tous les textes, y compris les psaumes et les oraisons.

L'introduction générale à l'année liturgique est une des plus remarquables dans sa sobriété et sa précison. Mais il faut déplorer qu'on se soit contenté de quelques citations de l'encyclique *Mediator Dei* comme introduction aux différents temps liturgiques. Cette partie est ainsi la plus faible du missel, et sans doute de tous les missels, sur ce point particulier.

Nous avons déjà signalé l'absence des offices du vendredi saint et de la nuit pascale. Il faut regretter aussi que les classes, les couleurs et les stations ne soient pas indiquées. Ces indications, sans alourdir le texte, auraient cependant leur utilité.

Si ces lacunes étaient comblées et si les introductions aux temps liturgiques étaient remaniées et complétées, ce missel se situerait certainement dans les premiers rangs.

3. *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 155-156.
4. *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 160-162.

7. *Le Missel « rural ».*

Ce missel est récent aussi et on en a déjà rendu compte[5]. Conçu dans un esprit semblable à celui qui a animé les bénédictins d'Hautecombe, ses commentaires sont moins riches du fait que seuls les épîtres et évangiles sont précédés d'une notice brève, souvent un peu sommaire. Par contre, l'introduction générale à l'année liturgique est excellente et les introductions aux différents temps sont meilleures que dans le missel précédent. Ajoutons qu'au point de vue technique, il est plus complet.

Les trois derniers missels méritent moins qu'on s'y arrête.

8. Dom Cabrol : *Missel romain quotidien et vespéral.* Mame, n° 322.

Ce missel est une réédition récente d'un missel ancien depuis longtemps épuisé. Il a le grand mérite d'être absolument complet au point de vue technique. Mais il faut bien dire que les introductions comme les commentaires sont très décevants. On trouvera de plus amples détails dans la recension qui paraîtra prochainement.

9. R. P. O'Connor : *Missel quotidien et vespéral complet.* Splichal, n° 200.

Ce missel est satisfaisant au point de vue technique, puisqu'il ne lui manque guère que l'indication des classes et des stations et une partie des références bibliques. Mais les commentaires sont en général très pauvres : réduits la plupart du temps à une réflexion morale qui ne donne pas le sens complet des passages.

10. R. P. Fleury : *Paroissien expliqué et commenté.* Mame, n° 350.

Le titre de ce missel promet des commentaires qui sont malheureusement trop sommaires. Mais ce qui relègue ce missel au dernier rang, ce sont ses imperfections techniques, en particulier l'absence de presque toutes les indications de classes, de couleurs et de stations, des références bibliques et l'amputation d'une importante fraction de l'office de la nuit pascale.

En résumé, un missel réunit à la fois tous les avantages : c'est celui de Dom Lefebvre. Mais avec les réserves faites sur les tra-

5. *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 158-160.

ductions et le style. Il faut rendre à Dom Lefebvre l'hommage qui lui est dû : précurseur du mouvement liturgique, il a réalisé pour ainsi dire du premier coup une œuvre qui distance encore tous ceux qui ont essayé de le suivre.

Trois autres missels restent dans la ligne suivie par Dom Lefebvre et qu'on pourrait appeler classique, mais avec les déficiences que nous avons soulignées. Ces trois missels se valent à peu près, ce sont ceux de l'abbé Guilhaim et H. Sutyn, de Dom Gérard et de Dom Capelle. Tous trois d'édition belge d'ailleurs.

Trois missels français marquent un effort de renouveau dans la présentation, dans la traduction et dans les commentaires : ceux du R. P. Morin, des bénédictins d'Hautecombe et de l'équipe de l'Action catholique rurale. Les deux derniers sont les plus marqués par le travail accompli depuis cinq ans par le Centre de Pastorale liturgique. Cependant, on constate de la part du public, habitué à considérer les types classiques comme les meilleurs, une certaine hésitation devant la présentation qui paraît plus fantaisiste ou trop populaire... L'avenir dira si ces habitudes sont tellement ancrées.

Quelles conclusions tirer?

Si nous concevons qu'un bon missel pour les fidèles doit

— être complet en son genre (comme quotidien ou dominical) au point de vue des textes et des indications liturgiques,

— comporter un minimum d'introduction et de commentaires, nous aboutissons aux constatations suivantes :

1) Une dizaine de missels seulement correspondent à ces exigences. Ce sont les dix qui ont été étudiés ici, auxquels il faut d'ailleurs ajouter les différentes éditions de Dom Lefebvre et de Dom Gérard.

2) Selon l'accent mis sur tel ou tel point de vue (introduction aux différents temps de l'année, commentaire de chaque messe, présentation technique), le classement de ces missels, et donc le choix, sera différent.

3) Un perfectionnement des missels est encore possible et même souhaitable. Tous pourraient d'abord atteindre sans aucune difficulté la perfection technique. Mais surtout les commentaires liturgiques pourraient encore être enrichis sans alourdissement. Tout progrès dans ce sens serait une contribution importante à la participation plus profonde et plus active des fidèles au mystère liturgique.

LOUIS KAMMERER.

LES RÉCENTS STATUTS SYNODAUX ET LA PASTORALE D'AUJOURD'HUI

Dans la lettre portant publication et promulgation des Statuts synodaux de Cambrai, S. Exc. Mgr Chollet écrit : « Les Statuts diocésains font corps avec la législation générale de l'Église; ils la supposent et la comprennent. Ils apportent des précisions indispensables pour adapter au mouvement général de l'Église les conditions concrètes de vie dans le clergé, les paroisses, les congrégations religieuses, les familles chrétiennes. Ils communiquent, en somme, à notre grande famille diocésaine la vie qui anime le Corps mystique de Jésus-Christ. C'est pourquoi ils sont vénérables, comme l'est le *Codex Iuris Canonici*, un peu comme l'est aussi l'Évangile, dont le souffle est répandu dans toute la législation ecclésiastique sous sa force universelle ou locale. Le but de ces diverses législations est invariablement la gloire de Dieu, son culte, la sanctification des âmes, l'efficacité de l'apostolat exercé par la hiérarchie sur l'ensemble des fidèles, sur les ouailles égarées, sur les personnes étrangères au bercail... Les statuts n'ont donc pas uniquement un caractère négatif; ils ne constituent pas une simple série de mises en garde et de prohibitions. Ils ont un caractère nettement constructif. Les conseils ou les prescriptions qu'ils énoncent visent à réaliser un édifice diocésain... »

On ne saurait mieux définir le but et l'esprit des Statuts synodaux : étant essentiellement un recueil de lois, ils n'ont pas à être un traité de théologie morale, ascétique et pastorale, ni un directoire spirituel à l'usage du clergé d'un diocèse. Mais ils expriment, en termes juridiques, les normes de l'activité pastorale sous tous ses aspects. Leur texte, en tant qu'il a été élaboré par le synode diocésain, reflète les vœux et les préoccupations du « presbyterium », et en tant qu'il est édicté par l'évêque, seul législateur dans son diocèse, il manifeste la volonté de celui qui a, dans son diocèse, la responsabilité de la vie religieuse et de l'évangélisation. Le caractère constructif que souligne l'archevêque de Cambrai apparaît très nettement dans les Statuts pro-

mulgués, en divers diocèses de France, depuis la Libération. Aussi a-t-il paru intéressant de relever quelques-unes des directives qu'ils formulent en matière de Pastorale liturgique. Le présent travail ne prétend pas être exhaustif : nous n'avons pas pu utiliser tous les Statuts récents, mais nous nous sommes limité à ceux de *Paris* (1946), *Bordeaux* (1946), *Le Mans* (1946), *Cambrai* (1947), *Meaux* (1948), *Toulouse* (1949), *Chambéry* (1949), *Bayonne* (1949) et *Quimper* (1949); d'autre part, nous avons envisagé simplement quelques aspects, groupés sous les quatre chefs suivants : règles relatives aux personnes, clercs et laïcs; prédication de la Parole de Dieu; administration des sacrements; culte divin.

1) Clercs et laïcs

Les législations diocésaines reprennent et précisent, compte tenu des traditions particulières et des besoins locaux, les canons du Codex relatifs aux droits et devoirs des clercs. Mais ce qui apparaît nouveau, dans la plupart des Statuts récents, c'est le souci évident de ne pas présenter ces canons comme l'expression de « vetos » ou d'impératifs purement extérieurs et administratifs : au contraire, on s'attache à les vivifier, pour ainsi dire, en les rattachant expressément à quelques grands principes et en les orientant vers une plus grande efficacité de l'action apostolique. Ainsi *Cambrai* (art. 10) : « Nos prêtres aimeront à considérer leur vie d'une façon positive comme un engagement au service des âmes dans le diocèse et comme une consécration. Leur renoncement est la condition d'une liberté spirituelle plus grande pour le service apostolique. Ils se considéreront comme tenus, d'une manière toute spéciale, en raison des pouvoirs et des responsabilités de leur sacerdoce, de travailler à leur perfection. » *Bayonne* (5) énonce le même principe et ajoute : « Le clergé diocésain, dit séculier, est particulièrement obligé à une vie de perfection en raison du témoignage qu'il doit donner et de l'apostolat qu'il doit exercer dans le monde. Cette obligation est spécialement grave à notre époque. » « La charité est la vertu sacerdotale par excellence » (*ibid.*, 10); cette charité, les prêtres doivent l'exercer entre eux et dans leurs rapports avec les fidèles : seule elle peut « conduire les prêtres à comprendre profondément les besoins et les aspirations de leurs fidèles et à les aider efficacement dans la sanctification de leur vie réelle, en particulier leur vie de travail et leur vie familiale » (*ibid.*, 13). Et c'est par elle que « les prêtres de notre diocèse forment une vaste famille dont les membres, malgré une dispersion inévitable, vivent du

même esprit, s'inspirent des mêmes traditions. C'est la communauté diocésaine dont l'unité se fonde sur la paternité de l'évêque » (*Cambrai*, 6).

A l'intérieur de cette communauté, le vicariat forain (dénommé généralement *doyenné*, ou, dans certains diocèses, notamment ceux du Sud-Est, *archiprêtré*) constitue une cellule plus ramassée et plus homogène; le rôle du doyen ou archiprêtre est défini comme étant essentiellement un rôle de charité. « Nous désirons vivement qu'autour du doyen, qui est Notre représentant, se réalise de plus en plus l'union fraternelle de tout le clergé du doyenné. Aussi demandons-Nous instamment aux doyens de s'employer en toute charité et avec persévérance à créer et développer cet esprit de fraternité sacerdotale » (*Bayonne*, 78; cf. *Cambrai*, 42; *Bordeaux*, 61 *in fine*). *Le Mans* (art. 67, § 2) donne des précisions pratiques : les doyens « se considéreront comme les guides (de leurs suffragants) et leurs conseillers paternels, surtout des plus jeunes, et soucieux de leurs besoins spirituels, intellectuels et matériels. Ils se montreront empressés à les recevoir et même à les inviter à leur table. A eux également de les soutenir dans leurs épreuves, de les visiter dans leurs maladies, de leur assurer les soins utiles, de les inviter à mettre ordre à leurs affaires et, le moment venu, de les préparer à la mort » (cf. *Toulouse*, 42).

C'est encore la charité qui est donnée formellement comme le principe vital de toute l'activité pastorale des curés. Leur charge spirituelle n'est pas restreinte aux fidèles pratiquants, mais s'étend à toutes les personnes qui habitent sur le territoire de la paroisse (*Cambrai*, 49). Il doit « faire vivre et prospérer » sa paroisse; aussi son action est-elle « à la base de la vie du diocèse et de l'Église » (*Bayonne*, 81). « Les curés, étant chargés de tous leurs paroissiens, leur témoigneront une égale sollicitude. Qu'ils gardent à l'égard de tous leur indépendance, sans paraître dominés par des personnes ou des groupes. Ils s'efforceront de rendre leur paroisse vivante et attirante, et feront de leur église la maison du Père de famille où tous se sentent également à l'aise et bien accueillis » (*Le Mans*, 77). Si le curé doit être fidèle à la loi de la résidence dans sa paroisse, c'est « pour s'y trouver toujours à la disposition des fidèles » (*Cambrai*, 50). « Il évitera en chaire toute parole violente, toute allusion personnelle, toute incursion hors du domaine religieux, surtout dans le domaine politique » (*Chambéry*, 70). *Toulouse* (51) précise davantage : « Ils s'interdiront avec des laïques, même en conversation particulière, des discussions sur ces sujets (de politique générale ou locale). Ils montreront une grande charité envers les paroissiens, quelles que soient leurs opinions politiques. Ils s'efforceront de

créer et d'entretenir, autant qu'il dépendra d'eux, un climat de confiance mutuelle avec les instituteurs publics. » De même *Quimper* (73) : « Le curé s'efforcera de maintenir une bonne entente entre l'autorité religieuse et l'autorité civile, et de la rétablir si elle avait été troublée. » *Bordeaux* (68, § 3) et *Bayonne* (89) rappellent enfin que le ministère du curé serait incomplet s'il n'avait à cœur de donner aux fidèles « un esprit vraiment catholique, largement ouvert à tous les besoins du diocèse et de l'Église; la paroisse ne doit pas être isolée et repliée sur elle-même, mais ouverte sur le voisinage, le doyenné, le diocèse ». Le même souci s'exprime à l'article 50 des Statuts de *Toulouse*, qui définit en même temps les relations entre curé et vicaires : « Les curés pourvus de vicaires constitueront avec eux une communauté apostolique : ils s'attacheront à les former en tenant compte de leurs aptitudes et de leurs attraits, et ils les feront participer, par un travail en équipe, à toutes leurs préoccupations pastorales. Un esprit de collaboration, paternel de la part du curé, filial de la part des vicaires, animera les uns et les autres dans l'œuvre commune de la direction de la paroisse. » *Meaux* (147) recommande de même aux curés d'être soucieux de la santé, de la vie matérielle, intellectuelle et spirituelle de leurs vicaires, de laisser leur zèle s'épanouir avec la liberté nécessaire, et de savoir applaudir à leurs succès. « Il est très important que la paroisse puisse constater l'entente parfaite entre les prêtres qui y exercent le ministère » (*Bayonne*, 85). Dans le même esprit, *Chambéry* (79) recommande aux vicaires : d'être très discrets sur ce qui se passe au presbytère, de ne faire aucune innovation sans la permission du curé, de ne faire que les visites imposées par le ministère ou la bienséance, et d'être d'une parfaite correction à l'égard des personnes qui assurent le service du presbytère. *Quimper* (188) fait un devoir aux curés de faire preuve de la même charité à l'égard des séminaristes en vacances.

Lorsqu'ils traitent des laïcs, les Statuts synodaux reprennent et adaptent les prescriptions du Code relatives aux diverses œuvres et confréries, définissent et réglementent les attributions des conseillers paroissiaux, donnent des directives (sous forme de conseil) visant à encourager le culte familial; ainsi *Bayonne* (260) : « Le culte rendu à Dieu en famille et par la famille devrait être universellement répandu. Les curés exhorteront les pères et mères de famille à maintenir et à établir, si c'est nécessaire, le saint et traditionnel usage de la prière en famille, au moins le soir. Il est très louable d'y ajouter une courte lecture religieuse... La prière avant et après les repas devrait être dite dans tous les foyers chrétiens. »

Mais la partie la plus importante et la plus intéressante de la

législation diocésaine au sujet des laïcs a trait à l'Action catholique. Sans parler de la réglementation de détail, adaptée aux besoins locaux, que l'on trouve, soit dans le corps des Statuts, soit dans les Annexes plus ou moins développées, il y a un certain nombre de prescriptions générales que le législateur affirme sous forme impérative. Les prêtres, d'abord, considéreront tous l'Action catholique comme une obligation de leur ministère pastoral (*Cambrai*, 76; *Bayonne*, 385; *Chambéry*, 71; *Toulouse*, 66). De même, les laïcs y verront « le moyen normal d'exercer leur devoir d'apostolat » (*Toulouse*, *Cambrai*, *ibidem*); de façon plus explicite, *Bayonne* (383, 2° alinéa) : « L'A.C. ne se réalise que si des laïcs — des paroissiens principalement — prennent conscience de leur appartenance à l'Église par le baptême, se rendent compte des besoins de l'Église et de la paroisse, acceptent des responsabilités, exercent des activités apostoliques, distinctes de celles des prêtres, mais en suivant les directives de la hiérarchie, responsable de toute l'activité de l'Église. » Les différents Statuts, et principalement ceux de *Bayonne*, *Cambrai* et *Toulouse*, donnent des règles très précises touchant la distinction entre l'Action catholique dite générale et l'Action catholique spécialisée, le devoir d'orienter la formation des laïcs, même dès l'âge scolaire, vers l'Action catholique, le problème de la formation des militants et dirigeants. « Tout en veillant à ne pas engager l'Église ni la laisser engager, même en apparence, dans les questions d'ordre temporel, les prêtres ont le devoir d'exhorter vivement les laïcs à prendre leurs responsabilités dans l'action économique, politique et sociale, selon les inspirations de l'esprit chrétien et en parfaite conformité avec la doctrine sociale de l'Église » (*Toulouse*, 71). *Bayonne* recommande de ne pas négliger les « grands moyens modernes d'influence que sont la Presse, les Lectures, le Cinéma et la Radio (403 et suivants); *Bayonne*, *Cambrai*, *Bordeaux*, *Quimper*, *Meaux* insistent également sur l'action sociale chrétienne, et *Quimper*, de façon toute particulière, sur l'école chrétienne.

2) La prédication de la Parole de Dieu

Nous nous bornerons ici à la « prédication » proprement dite, laissant de côté ce qui a trait aux missions et retraites (voir notamment, à ce sujet, l'Annexe IV des Statuts de *Toulouse*), aux écoles libres et à l'organisation des catéchismes.

Tous les Statuts synodaux que nous avons consultés insistent, et souvent à plusieurs reprises, sur le grave devoir de la prédication de la Parole de Dieu, « devoir primordial et résultant de

la mission confiée par le Christ à son Église : Allez, enseignez toutes les nations » (*Cambrai*, 183). *Toulouse* (192; cf. *ibid.*, 45) spécifie que « dans toutes les églises et oratoires du diocèse, même appartenant à des exempts, il soit fait à toutes les messes des dimanches et jours de précepte (sans exclure le temps des vacances) une prédication », et l'omission de cette prédication « durant trois dimanches consécutifs constitue une faute grave ». *Bordeaux*, de même, prescrit que « à chaque messe dominicale » on adresse « une courte mais solide instruction aux fidèles », sans se contenter « d'une série d'avis et d'observations » (182, 3), et réitère cet ordre à l'article 213, 1° : « On veillera à ce que l'instruction soit donnée à toutes les messes, dans les paroisses annexes comme dans la paroisse résidentielle » (en imprimant le mot *toutes* en grandes capitales). *Le Mans* (389) est encore plus formel et plus précis : « Si un curé ou aumônier, absent pour raison légitime, demande à un autre prêtre de le remplacer, celui-ci doit toujours assurer le prône, en sorte qu'aucune messe à heure fixe ne soit célébrée sans qu'on y distribue la parole de Dieu. » Bien plus (*ibid.*, 390), « dans les chapelles privées ou domestiques, quand il y a une dizaine de personnes dans l'assistance, le prône est obligatoire ».

Certains diocèses (Toulouse, Chambéry, Le Mans, Quimper) prescrivent de prêcher suivant un cycle quadriennal ou quinquennal d'instructions, établi par l'autorité diocésaine. *Bordeaux* (213, 4) laisse aux curés le soin de « régler le thème de leurs instructions selon les nécessités paroissiales », mais en insistant pour que « ces prédications soient substantielles et constituent, dans leur ensemble, un exposé complet de la doctrine chrétienne ». *Cambrai* (185) veut que les prêtres dressent eux-mêmes « un plan qui leur permette d'exposer toute la doctrine en quatre ou cinq ans ».

C'est en effet la doctrine qu'il faut prêcher d'abord et principalement : « On reviendra avec insistance sur les vérités fondamentales de la religion » (*Chambéry*, 321; cf. *Paris*, 252, note 1). Les prédicateurs « s'attacheront surtout à mettre les âmes en contact avec la personne du Christ en s'aidant de l'Évangile et en faisant de sa vie et de ses enseignements le centre de leur prédication » (*Cambrai*, 185). *Bayonne* (364) recommande de même de s'inspirer abondamment de l'Évangile, de la liturgie, des documents pontificaux, de l'histoire de l'Église et de la Patrologie pour développer les thèmes essentiels de la doctrine et de la vie chrétienne. *Cambrai* (186) n'estime pas inutile de rappeler aux prêtres le devoir de « préparer soigneusement leurs instructions, par respect pour la Parole de Dieu et pour leurs auditeurs ».

Les Statuts prescrivent également à plusieurs reprises de prêcher souvent sur la messe et les sacrements, et recommandent à ce propos — pour reprendre les termes heureusement proposés par M. A.-G. Martimort — la « catéchèse épiscopale » et la « monition diaconale »; nous reviendrons sur ce point au paragraphe suivant. Mais les articles cités ou résumés ci-dessus nous paraissent exprimer sans équivoque la volonté des évêques de faire de la prédication une obligation très grave du ministère pastoral, et leur souci d'assurer au maximum son efficacité.

3) Les sacrements

« Les sacrements sont le trésor spirituel mis par Notre-Seigneur à la disposition des fidèles. Les prêtres veilleront à en être les fidèles dispensateurs. Ils doivent les administrer aux fidèles non seulement en cas de nécessité, malgré la fatigue et le danger, mais encore toutes les fois que ceux-ci les demanderont raisonnablement » (*Bordeaux*, 118, 1 et 2). « Ils éviteront tout retard, ils se montreront accueillants (*Meaux*, art. prélim., p. 50). Ils devront observer fidèlement les rubriques, « par esprit de religion autant que par souci d'édification » (*Cambrai*, 97). Il leur est conseillé de donner aux fidèles, chaque fois que les circonstances le permettront, « des explications concernant les rites employés et la valeur des sacrements qui sont conférés (*Paris*, 88, note 1; cf. *Bordeaux*, 118, 8). *Toulouse* (72), *Cambrai* (96) énoncent le même principe sous une forme qui tient plus de la prescription impérative que du simple conseil. Cette instruction sur les sacrements ne sera pas donnée simplement à l'occasion de leur administration, mais aussi de façon suivie et systématique; elle ne sera pas uniquement d'ordre moral et juridique, rappelant les obligations qui découlent de la réception des sacrements (*Meaux*, 193) et le devoir de s'en approcher, mais aussi et surtout d'ordre dogmatique. « Les sacrements étant, avec la foi, à la base de notre salut, nos prêtres mettront tout en œuvre pour en inspirer aux fidèles la plus haute estime et pour leur en donner une intelligence aussi saine et aussi vive que possible. Ils s'efforceront notamment de leur montrer comment les sacrements se rattachent au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, dont ils ne sont, au milieu de nous, que les dérivations particulières » (*Cambrai*, 96); « il importe aujourd'hui de réagir contre la méconnaissance et parfois la mésestime de certains chrétiens à l'égard des sacrements. Il est urgent de leur faire découvrir la vraie place des sacrements dans la vie de l'Église et dans la vie du chrétien... Pour cette initiation à la vie sacramentelle, on utili-

sera surtout la liturgie dont l'Église a entouré chaque sacrement. Cette liturgie contient un trésor inépuisable de vérité et une pédagogie concrète et active particulièrement valable en notre temps » (*Bayonne*, 146). Mais le grand moyen auquel tous les autres sont subordonnés, c'est de « ranimer la foi (des fidèles), leur réapprendre le sens de Dieu et de la prière » (*Cambrai*, 96).

Le Baptême. — La catéchèse baptismale, qui se situera de préférence au temps du Carême, « devra rappeler régulièrement aux fidèles leur dignité et leurs devoirs de baptisés » (*Bayonne*, 150). Les curés devront profiter des fêtes de Pâques et de la Toussaint, où la participation des fidèles est plus assidue, pour rappeler la grave obligation de faire baptiser les enfants sans délai (*Le Mans*, 174). On ne doit d'ailleurs pas baptiser les enfants sans avoir la certitude morale qu'ils recevront une éducation chrétienne : « Lorsque les enfants aînés des mêmes parents, en âge d'instruction religieuse, n'en reçoivent aucune *par la faute des parents*, ceux-ci n'obtiendront le baptême du puîné qu'après avoir pris l'engagement de le faire préparer au renouvellement des vœux du baptême suivant les prescriptions diocésaines » (*Toulouse*, 85). Lorsqu'il s'agit d'adultes, et spécialement quand le baptême est demandé en vue du mariage, il faut exiger un catéchuménat de trois mois (*Paris*, 98 ; *Cambrai*, 99 ; *Le Mans*, 180 ; *Meaux*, 200; *Bordeaux*, 122, 5°); *Bayonne* précise à ce sujet que « l'instruction religieuse doit être sérieuse et proportionnée au degré de culture profane du candidat au baptême. Les engagements du baptême doivent être nettement présentés et librement acceptés » (155). Le catéchuménat ne se réduit pas à la seule instruction religieuse, mais comporte « une initiation à la prière et une épreuve de vie chrétienne » (*Toulouse*, 83).

Parmi les moyens propres à rendre les cérémonies du baptême accessibles aux assistants, *Chambéry* (130) suggère de remettre à ces derniers un livret contenant la traduction française des prières. *Toulouse* (88) et *Bayonne* (269) insistent sur la nécessité de faire du baptistère lui-même, qui est, « après l'autel, le lieu le plus saint de l'église », un lieu dont la tenue inspire le respect. On cherchera à donner à la cérémonie du baptême toute sa portée « en la présentant comme l'agrégation d'un nouveau membre à la communauté paroissiale et à l'Église. Il est louable qu'elle ait lieu en présence d'une assistance qui sera mise en demeure de s'y associer » (*Bayonne*, 158).

Tous les Statuts consultés prévoient différentes mesures propres à souligner le caractère très sérieux des fonctions de parrain et de marraine; ils rappellent les prescriptions du canon 766 du *Codex* relatif à l'âge des parrains, en les adoucissant parfois,

mais en exigeant toujours que le parrain (ou la marraine au moins) ait fait sa profession solennelle de foi chrétienne. *Paris* (106) fait une obligation au prêtre de rappeler au parrain les graves responsabilités qui lui incombent.

On rattache au baptême la cérémonie des relevailles, qu'il est souhaitable de maintenir là où elle existe, de rétablir si elle est tombée en désuétude, « en faisant ressortir qu'elle est une glorification de la maternité » (*Meaux*, 207), et en mettant en évidence son « sens de bénédiction » (*Bayonne*, 168).

La Confirmation. — « Nous attirons l'attention de MM. les curés et aumôniers sur la valeur de ce sacrement, auquel les fidèles ne donnent pas en général l'importance voulue. A l'occasion d'une cérémonie prochaine de confirmation, il y a lieu de leur rappeler l'excellence et les effets de ce sacrement, les dispositions qui doivent animer les confirmands » (*Bordeaux*, 126). Ceux-ci seront préparés au sacrement non seulement par une retraite de trois jours, mais par des réunions qui auront lieu plusieurs fois par semaine, durant un mois, et au cours desquelles ils seront « instruits des vérités nécessaires et des dispositions utiles » (*Meaux*, 209). Au cours de la retraite elle-même, on donnera « une grande place à l'explication de la confirmation, sacrement du témoignage chrétien et de l'apostolat, ainsi qu'aux cérémonies dans lesquelles les confirmands ont un rôle actif à jouer » (*Bayonne*, 171). La cérémonie de confirmation « doit être l'occasion d'une grande fête pour la paroisse » (*Le Mans*, 197, 1°); on y intéressera les familles, on fera prier les enfants et l'assistance collectivement avant et pendant la cérémonie (*Toulouse*, 102; *Cambrai*, 107).

Diverses directives sont données également pour « revaloriser » le parrain de confirmation. *Le Mans* invite à le choisir parmi les notabilités de la paroisse (201); *Cambrai*, parmi les bons catholiques (109); *Bayonne* (173) déclare : « Étant donné le but de ce sacrement, qui est de donner des apôtres à l'Église, il est normal qu'on choisisse de préférence les parrains et les marraines parmi les paroissiens et paroissiennes qui se dévouent particulièrement à la paroisse et qui assument des responsabilités dans les œuvres et l'Action catholique. On pourra faire appel aux membres des mouvements de jeunesse. » Et l'archevêque de Toulouse, arguant du fait qu'il est à la fois ministre ordinaire du sacrement et législateur, estime, en usant de la faculté que lui laisse le canon 796, 1°, qu'on pourra prendre le parrain ou la marraine de baptême (*Toulouse*, 104).

Il est intéressant de noter que, à propos des modalités d'application du décret *Spiritus Sancti munera*, *Quimper* (129) prescrit

au curé qui administre la confirmation à un mourant ayant atteint l'âge de raison, de « préparer le malade, au moins sommairement, à la réception fructueuse du sacrement ».

L'Eucharistie. — Nous laisserons de côté ici tout ce qui concerne la première communion, la profession de foi chrétienne dite communion solennelle : les Statuts synodaux sont très détaillés sur ces matières, qui fourniraient, conjointement avec la réglementation des catéchismes, l'objet d'un article abondant. Nous réservons au paragraphe suivant tout ce qui a trait au saint sacrifice de la messe, et nous signalerons simplement les conseils donnés, entre autres, par *Le Mans* (204) et *Bayonne* (176) : « Le prêtre étant lui-même le ministre de l'Eucharistie, doit, quel que soit son ministère, mettre un grand zèle à promouvoir la piété eucharistique solide et profonde. Il aimera à parler de l'Eucharistie et le fera avec science et onction. Il initiera avec soin les enfants et les jeunes à la vie eucharistique. » (*Cambrai* (119), *Le Mans* (222), *Chambéry* (164) rappellent les moyens propres à inciter les fidèles à des communions fréquentes et fructueuses en évitant la routine et les graves inconvénients qui menacent les communions dites générales.

La Pénitence. — Nous relèverons dans les diverses législations diocésaines le souci de faciliter aux fidèles la réception de ce sacrement. Les curés et prêtres ayant charge pastorale doivent être largement à la disposition de leurs ouailles pour les entendre en confession chaque fois qu'ils en sont raisonnablement sollicités (*Cambrai*, 126). Il doit y avoir, en outre, un horaire des séances de confessions, et on doit le respecter. Il faut procurer aux fidèles plusieurs fois par an, que ce soit dans les paroisses ou dans les maisons d'éducation, des confesseurs extraordinaires (*Chambéry*, 179; *Meaux*, 237; *Bayonne*, 198; *Quimper*, 168, etc.). Une importance particulière est attachée à la confession des enfants : « La préparation des enfants à la confession est un des principaux devoirs du ministère pastoral. Dès l'âge de raison, les enfants peuvent et doivent profiter du bienfait de la confession, qui devra être, non seulement un aveu des fautes commises, mais une occasion d'éveiller, d'éclairer, de former de jeunes consciences. Nous recommandons ce ministère délicat à tous les prêtres » (*Bordeaux*, 143, 2°). *Cambrai* (124) précise, à ce même sujet : « Dans l'acte même de la confession, (les prêtres) prendront tout le temps nécessaire pour donner à chacun les avis convenables, évitant toute précipitation désinvolte qui laisserait dans l'esprit des enfants un souvenir fâcheux » (cf. *Bayonne*, 199).

Lorsqu'ils prêchent sur la pénitence, les curés doivent, certes,

rappeler le précepte de la confession annuelle (*Meaux*, 241), mais surtout s'efforcer « de faire pénétrer dans le peuple chrétien la vraie doctrine de la pénitence et du sacrement de Pénitence, si nécessaire et si souvent ignorée de notre temps; ... de montrer la valeur de la pénitence, seconde planche de salut. Ils insisteront non seulement sur l'intégrité de l'accusation, mais sur la sincérité de la contrition et du bon propos, seul générateur des redressements effectifs. Aux personnes pieuses adonnées à la communion fréquente, on fera comprendre les avantages de la confession fréquente et on indiquera les moyens d'en tirer le plus grand profit spirituel. On luttera contre une certaine routine de la confession qui en diminue les fruits » (*Bayonne*, 185). *Cambrai* (130) rappelle également les principes de la direction spirituelle et la conduite à tenir vis-à-vis des diverses catégories possibles de dirigés.

L'Extrême-Onction. — Les directives pastorales au sujet de ce sacrement sont condensées excellemment dans l'article 131 des Statuts de *Cambrai* : « MM. les Curés exposeront souvent aux fidèles les bienfaits de l'extrême-onction et l'obligation qui incombe aux proches de la procurer à leurs malades en temps opportun, avant qu'ils n'aient perdu connaissance. Ils leur rappelleront que les prières de l'extrême-onction étant en partie des prières de guérison, le temps le plus indiqué pour la recevoir est celui où le danger de mort devient probable. Le curé sera attentif à repérer les malades de sa paroisse, en se faisant renseigner au besoin par des personnes sûres. Il n'attendra pas qu'ils soient à toute extrémité pour les visiter, les considérant comme les membres souffrants du Christ, une portion choisie de son troupeau. Il sera persuadé que la visite régulière des malades, faite avec esprit de foi et charité, lui conciliera la sympathie des familles et lui facilitera l'accès des mourants. » *Chambéry* (184) renvoie expressément aux canons du Rituel romain, titre V; *Bayonne* (202) prescrit d'utiliser, dans la catéchèse, « la très belle liturgie dont l'Église entoure le sacrement des malades ».

L'Ordre. — La plupart des Statuts prescrivent de profiter des temps d'ordination et des « journées de vocations » pour donner aux fidèles une catéchèse solide sur le sacerdoce.

Le Mariage. — « Les curés auront soin de donner à leurs fidèles un enseignement exact et suffisamment profond sur le mariage chrétien » (*Bayonne*, 223); *Bordeaux* (157, 2°) prévoit que cet enseignement peut être donné avec fruit dans des instructions

privées et dans les œuvres de jeunesse; *Chambéry* (193) prescrit de choisir autant que possible des auditoires homogènes.

« L'enquête prescrite *sub gravi* par l'instruction *Sacrosanctum* du 29 juin 1941 n'est pas une simple formalité administrative, mais tout d'abord un moyen d'assurer la validité du mariage; c'est de plus un acte du ministère pastoral qui permet au curé de préparer les futurs époux à la réception fructueuse du sacrement et, le cas échéant, de raviver leur foi » (*Toulouse*, 148). Les curés « en profiteront pour rappeler, avec la prudence et la discrétion désirables, mais aussi avec fermeté, les vérités essentielles de la religion et surtout la doctrine chrétienne du mariage » (*Cambrai*, 136; cf. *Bordeaux*, 158; *Paris*, 172, note 1; *Bayonne*, 224).

« La cérémonie du mariage devra se dérouler dans une atmosphère religieuse » (*Bayonne*, 241). *Paris* (172, n. 1) donne à ce sujet des directives très précises : « La préparation morale et religieuse des fidèles est assurée par l'enquête qui précède le mariage. Le discours ne doit plus avoir, en conséquence, qu'un caractère d'exhortation de piété pour recevoir le sacrement. Ce discours ne doit jamais durer plus d'un quart d'heure. On en bannira toutes les considérations profanes et louanges adressées aux fiancés et à leurs familles. La mention des parents décédés n'y trouvera place que dans la mesure nécessaire pour les associer à la cérémonie et les unir aux prières de l'assistance en faveur des futurs époux. Cette prescription sera communiquée par le prêtre chargé des mariages aux prêtres étrangers admis à bénir le mariage... La grand'messe avec communion est très conseillée. Aux messes basses, la lecture de l'épître et de l'évangile, faite en français par un lecteur, est fort désirable pour instruire l'assistance. »

On notera enfin cette remarque pastorale de *Toulouse* (163) : « L'application aux divorcés remariés civilement des sanctions destinées aux pécheurs publics n'exclura pas le souci pastoral de toutes les occasions de les réconcilier avec l'Église, notamment en danger de mort. »

4. Le culte divin

La Messe. — *Toulouse* (113) ordonne aux curés d' « observer avec soin la prescription du Concile de Trente d'expliquer les rites » de la messe, et *Le Mans* (315) précise que cette explication doit être donnée souvent, non seulement au prône, mais dans les catéchismes et les réunions d'œuvres; *Cambrai* (166) insiste surtout pour que les enfants « reçoivent fréquemment des explica-

tions détaillées de la messe afin qu'ils prennent l'habitude de s'unir au saint Sacrifice ». *Bayonne* (245-246) envisage la question d'un point de vue plus large encore : « Les prêtres se souviendront que l'organisation et la célébration du culte liturgique constituent l'une des plus hautes fonctions de leur sacerdoce. Ils doivent non seulement se perfectionner sans cesse dans la connaissance de la sainte liturgie, mais s'imprégner du sens même de la liturgie, qui est, à l'égard de Dieu, respect, adoration, service, supplication et amour... Les prêtres ne perdront jamais de vue qu'ils sont les chefs de la prière liturgique, chargés de susciter, soutenir et diriger la prière du peuple chrétien. Ils doivent faire en sorte que l'action liturgique leur soit commune avec les fidèles. Ils mettront tout en œuvre pour amener ceux-ci à remplir leur rôle actif, d'une manière consciente et religieuse, dans toutes les manifestations liturgiques. Tout en travaillant à l'éducation liturgique de tout leur peuple, ils mettront un soin spécial à initier les enfants et les jeunes à la vie liturgique. » *Bordeaux* (183, 1°), en formulant le même précepte, énonce le minimum de participation active auquel il faut tendre : « Les prêtres s'efforceront de donner une formation liturgique aux fidèles et de leur faciliter une participation active aux offices en les habituant à répondre aux oraisons, à la préface, au *Pater*, à chanter les parties communes de la messe : *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, ainsi que quelques morceaux faciles pour les bénédictions du Saint-Sacrement. » *Bayonne* recommande en outre, et dans la même ligne, d'inspirer aux fidèles un très grand respect et une véritable dévotion pour l'autel, pierre du sacrifice et table du repas eucharistique, et tout spécialement pour le maître-autel de l'église paroissiale (261, 262); — d'aider les âmes « à bénéficier des richesses spirituelles que l'Église présente dans le déroulement des temps liturgiques et la succession des fêtes liturgiques » (286). A l'article suivant, on lit : « Afin d'obtenir une meilleure observance de la législation divine et ecclésiastique sur le dimanche, on fera connaître la valeur et la portée du jour du Seigneur. On rendra les offices plus intéressants. On se préoccupera des distractions, surtout des jeunes. On tiendra compte des exigences de la famille. » *Cambrai* (163) prescrit de même aux curés de rappeler à leurs paroissiens que « le dimanche est le jour du Seigneur, c'est-à-dire le jour de sa résurrection glorieuse, celui aussi qu'il s'est réservé pour être particulièrement adoré et servi ».

En pratique, on devra tout mettre en œuvre pour rendre, dans le culte public, la première place à la messe, et spécialement à la messe paroissiale du dimanche. *Le Mans* (316, § 2) interdit formellement la récitation à haute voix de la prière du matin ou du

chapelet pendant la messe, et prescrit de donner toujours plus d'éclat à la messe qu'aux Saluts du Saint-Sacrement (321, § 3). *Bayonne* (327) déconseille et *Quimper* (264) interdit de faire suivre la messe d'un Salut du Saint-Sacrement. « Pendant la messe paroissiale, ainsi que pendant toutes les messes où il y a une prédication, la célébration d'une autre messe basse dans l'église ne sera pas commencée avant la fin du sermon » (*Bayonne*, 316). La messe paroissiale est en effet « la grande assemblée liturgique de la communauté paroissiale. Elle doit être célébrée à une heure fixe, connue de tous et jugée la plus favorable » (*Bayonne*, 314); pour la détermination de cette heure, « il sera bon de consulter les membres du conseil paroissial et les dirigeants de l'Action catholique » (*Le Mans*, 322). On veillera à ne pas placer des réunions d'œuvres aux heures de la grand'messe » (*Quimper*, 245, 2°). « Pour ne pas amener les fidèles à déserter la grand'messe, on évitera de donner un plus grand relief à des messes basses avec cérémonies ou chants paraliturgiques, ou même à des messes dialoguées. La distribution de la communion au cours de la grand'messe sera considérée comme normale » (*ibid.*, 245); et il est souhaitable que, dans les paroisses où l'on peut assurer un diacre et un sous-diacre aux enterrements et services pour les défunts, il y ait aussi diacre et sous-diacre aux grand'messes des dimanches et fêtes » (*ibid.*, 244).

La participation des fidèles fait l'objet de directives très précises. On devra diffuser la traduction des textes liturgiques (*Toulouse*, 113) en veillant à ce que cette traduction soit littérale (*Chambéry*, 282). « Dans le choix des messes et oraisons votives, et, d'une manière générale, dans la façon de célébrer la messe, même quotidienne, les prêtres tiendront compte du désir qu'ont aujourd'hui les fidèles de suivre les prières liturgiques, notamment la messe du jour. Ils les informeront donc, soit oralement, soit par affiche, de la messe célébrée » (*Toulouse*, 114). On fera bien « de donner ou de lire aux assistants quelques explications très brèves sur l'office » (*Le Mans*, 316, § 1). L'usage de la messe dialoguée est approuvé et même recommandé, notamment par *Le Mans*, *Bayonne*, *Quimper*; mais « on devra veiller à éviter toute surcharge. La règle est que l'assistance soit invitée à prononcer à haute voix ce qui est chanté par le chœur dans la grand' messe, et pas davantage » (*Bayonne*, 312). Cet article semble donc interdire, fort heureusement, le dialogue à haute voix du *Judica me* et du *Confiteor*. « Nous approuvons, dit *Le Mans* (316, § 3), l'usage des lecteurs qui liront en français aux fidèles l'épître, l'évangile ou quelque autre fragment de la messe célébrée. On pourra, pour remplir cet office, faire appel à des laïcs, enfants ou jeunes gens, de voix claire et de tenue irréprochable, à des

instituteurs ou institutrices, aux dirigeants ou dirigeantes de l'Action catholique. » Mais là plus qu'ailleurs il faut éviter l'excès : « Si l'on juge utile d'ajouter quelques commentaires ou lectures, que ce soit toujours d'une façon discrète et respectueuse du silence dont les fidèles ont besoin. On ne se laissera jamais aller à l'improvisation. La diction sera toujours très soignée » (*Bayonne*, 312). La même recommandation se trouve dans l'article 239 de *Quimper*, qui ajoute : « On ne se servira qu'avec discrétion des chœurs parlés, dont les textes devront toujours être approuvés par l'Ordinaire. »

Le chant « doit être un chant collectif exécuté, pour l'ordinaire de l'office, par tout le peuple, et, pour certaines parties plus difficiles, par des *scholae* » (*Meaux*, 317, 5°; cf. *Le Mans*, 321, § 2; *Bordeaux*, 183, 1°). « L'existence de chantres, chorales ou groupes de chant ne doit pas empêcher que l'assistance tout entière ne participe au chant d'église » (*Bayonne*, 299); bien au contraire, la chorale doit positivement entraîner la communauté (*Chambéry*, 286). *Le Mans* (318) réprouve l'usage qui, dans les communautés religieuses ou les pensionnats, réserve à un chœur ou à quelques personnes le chant des offices : « L'ensemble des moniales ou des élèves doit participer au chant. Les aumôniers y veilleront et préviendraient l'autorité diocésaine si leur avertissement ne suffisait point. » C'est encore en vue de faciliter la participation collective au chant et à la prière que *Le Mans* prescrit de grouper les fidèles au haut de la nef, ou, en semaine, dans une chapelle latérale, « afin de donner aux chants plus de cohésion et aux assistants le sentiment d'une communauté vivante » (325, § 1). On devra exhorter les fidèles à prendre une attitude uniforme au cours des offices (*ibid.*, 317, avec, en note, l'indication des diverses attitudes à la messe et aux vêpres).

Les offices du soir. — Tous les Statuts prescrivent, ou à tout le moins conseillent, de célébrer un office dans l'après-midi ou la soirée des dimanches et fêtes; on souhaite que ce soit les vêpres ou les complies qui aient la préférence, mais on laisse au curé toute latitude pour varier (*Le Mans*, 324, § 2). *Bayonne* (319) donne des indications sur les offices du soir autres que les vêpres ou les complies : « Prières vespérales composées de psaumes et d'autres prières en langue vulgaire, dans le but de donner aux fidèles le goût et la compréhension des textes de la liturgie. Mais ces paraliturgies ne seront admises que si elles sont en tout conformes à l'esprit de la liturgie et si rien ne heurte le bon goût. »

*
* *

L'intérêt des textes qui viennent d'être cités réside essentiellement dans le fait que ce sont des textes *législatifs* : nous n'avons pas là un cours de théologie pastorale théorique, mais des prescriptions épiscopales, qui ont force de loi. De plus, le législateur ne s'est pas contenté de préciser les buts à atteindre : il a indiqué et, le plus souvent, prescrit les moyens à employer. Ces textes, certes, n'ont force obligatoire que dans les territoires pour lesquels ils ont été promulgués, mais leur valeur documentaire est importante, en tant qu'ils témoignent d'une orientation commune et de volontés convergentes. Il resterait maintenant à compléter cette étude en examinant du même point de vue d'autres recueils récents de lois diocésaines et en envisageant les autres aspects de la Pastorale liturgique. Et il ne serait pas dépourvu d'intérêt de rechercher les antécédents de cette « législation pastorale » dans les *Constitutions synodales* des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, ainsi que dans ces éditions du *Rituel* traduit et commenté, qui portaient le titre de *Pastorale*, *Rituale*, *Sacerdotale*, *Manuale sacerdotum*, ou autres. Le *Rituel de Paris* du cardinal de Noailles, édité en 1697, prévoit par exemple une allocution à faire au cours du baptême des enfants, après que les parrain et marraine ont « rendu » le Symbole et l'Oraison dominicale; une exhortation avant et après le saint viatique, avant l'extrême-onction, etc. Et des modèles d'allocution sont proposés qui sont un bel exemple de catéchèse sacramentaire. Par exemple l'allocution pour le baptême contient ces phrases très doctrinales : « Tout s'y fait d'une manière simple et commune... mais cet extérieur, tout faible qu'il est en apparence, renferme une vertu secrète et divine qui est magnifique dans ses effets. Je ne la puis mieux exprimer que par les paroles de l'Apôtre, qui nous apprend que cette eau nous fait renaître dans la vie spirituelle et que ce renouvellement se fait en nous par le Saint-Esprit que le Père céleste répand sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur avec une riche effusion : afin qu'étant justifiés par sa grâce nous devenions les héritiers de la vie éternelle selon l'espérance qui nous en est donnée » (*Rituel de Paris*, édition de 1701, p. 25). On trouverait aussi nombre de règles pastorales précises et savoureuses dans les *Constitutions et instructions synodales de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, mises en ordre et augmentées par Mgr Jean d'Aranthon d'Alex, et nouvellement par Mgr J.-P. Biord, ses successeurs dans le même évêché* (Annecy, 1773). « Tous les curés, y est-il dit, doivent être convaincus qu'ils sont étroitement obligés par le droit naturel, divin et humain, sous des peines grièves, de

résider personnellement dans leur paroisse, et qu'ils ne sont censés y résider véritablement qu'autant qu'ils s'occupent à instruire et sanctifier le peuple... L'instruction est de toutes les fonctions du ministère pastoral la plus importante et la plus nécessaire. Elle est le fondement et le soutien de la religion : c'est le premier devoir que Jésus-Christ imposa à ses apôtres » (IV^e^ partie, tit. II, 1; tit. III, 1). A propos des sacrements : « Il est toujours très à propos que dans l'administration du baptême, du saint viatique, de l'extrême-onction et surtout dans la célébration du mariage, on édifie toujours, et ceux qui doivent les recevoir et les assistants, par une exhortation courte et pathétique qui rappelle à un chacun les sentiments dont il doit être animé » (IV^e^ partie, tit. IV, 7). « Afin d'inspirer aux peuples plus de vénération pour le sacrement de baptême et les porter à remplir les engagements qu'on y contracte, nous ordonnons que chaque année, le dimanche *in Albis* ou le jour de la Très Sainte Trinité, tous les curés, soit leurs vicaires, fassent à leurs paroissiens une instruction sur ce sacrement. Ils en expliqueront la nécessité, les merveilleux effets, les principales cérémonies... » (*ibid.*, 23). « Les curés et les vicaires exhorteront souvent leurs paroissiens à la fréquente communion. Ils leur feront remarquer... que l'Eucharistie est comprise sous le nom du pain quotidien que nous demandons à Dieu dans l'oraison dominicale. Si c'est notre pain de chaque jour, leur diront-ils, pourquoi passer nombre de mois et peut-être l'année sans y participer?... Ils leur feront aussitôt sentir la nécessité et leur apprendront la manière de se bien préparer à la communion pour en retirer les fruits » (tit. VIII, 2). « Nous ordonnons aux curés et aux vicaires d'instruire les peuples de l'institution, de la nature et des effets de l'extrême-onction... Avant d'administrer ce sacrement, il convient, quand le malade est en parfaite connaissance, de lui expliquer sommairement les dispositions qu'il doit y apporter et les avantages qu'il en retirera s'il le reçoit dignement » (*ibid.*, tit. IX, 1, 4). Il est de même prescrit aux prêtres d'enseigner la doctrine du mariage chrétien, et pour cela « de faire chaque année, le second dimanche après l'Épiphanie, une instruction sur ce sujet » (tit. XI, 2).

Ces quelques extraits suffiront sinon à montrer, du moins à faire entrevoir les préoccupations pastorales qui dominaient les vieux recueils de lois diocésaines. Les Statuts synodaux récents donnent à ces préoccupations une expression adaptée aux besoins actuels et consacrée par l'autorité des évêques : puissent-ils être religieusement observés!

Vincennes. EUG. VIALE.

LE JUBILÉ DE CEUX QUI NE SONT PAS ALLÉS A ROME

Le 24 décembre prochain, le pape déclarera close l'Année sainte. L'indulgence qui a pu être gagnée cette année par les pèlerins de Rome sera étendue à l'Église universelle. Il appartiendra alors aux Ordinaires de fixer pour leurs diocésains les conditions auxquels ils pourront en bénéficier. Dans les paroisses, des « exercices » seront organisés pour en faciliter aux fidèles l'accomplissement. Plusieurs soirs de suite, des assemblées seront convoquées, où l'on récitera les prières prescrites. On voit ici assez facilement le schéma simpliste qu'une routine familière ne manquera pas de proposer : cantique, sermon, prières jubilaires, salut... Après quoi, chacun s'en retournera chez soi, bien content d'avoir gagné « *son* » jubilé et d'avoir à si peu de frais mis ses comptes en ordre...

Est-ce là tout ? Pensera-t-on pour autant avoir fait retrouver aux chrétiens le sens profond, le sens ecclésial de l'Année sainte — année de grand retour et de grand pardon ? Ne peut-on souhaiter mieux ? Et comment alors envisager la célébration de ce jubilé prolongé pour en faire vraiment un acte d'Église, une démarche constructive, « édifiante » — au plein sens du mot — de la communauté chrétienne ?

Car c'est l'admirable du mystère chrétien qu'ici toute pédagogie n'est pas seulement effort éducatif, limité à sa seule efficacité psychologique, mais approche et saisie de la réalité ontologique. Notre liturgie opère ce qu'elle représente.

Le jubilé nous offre une assez belle occasion de « construire l'Église ». Comment l'utiliser au mieux ? C'est tout le propos de ces notes.

1) Le jubilé est une indulgence

Belle occasion, en effet, de parfaire l'instruction de nos chrétiens sur la doctrine des indulgences! Un « sondage d'opinion » à ce sujet, pour voir ce qui peut rester d'un chapitre de caté-

chisme, donnerait sans doute des résultats assez curieux! Mais belle occasion surtout de s'évader d'une conception purement juridique! Allons-nous laisser une fois encore les chrétiens s'enferrer dans un formalisme étroit de comptable, alors qu'il s'agirait, à partir du jubilé, de dilater son cœur et de retrouver *le vital*, et la communication des mérites, et la communion des saints, et le sens de l'Église?

Nous tiendrons-nous pour satisfaits parce que dévots et dévotes, entrant à l'église pour y réciter leurs cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria Patri*, en ressortiront aussitôt, bavarderont quelques minutes sur la place et entreront à nouveau, pour recommencer, *n* fois dans la journée, à gagner « leur » jubilé?

Une formule, pouvant ici servir de thème à un enseignement, résumerait assez bien, pour le « chrétien moyen », le minimum de ce qu'il doit savoir et de ce qu'il peut retenir des indulgences. Il s'agit de la prière que le confesseur récite sur le pénitent immédiatement après l'absolution. Qu'on en pèse bien tous les mots. Tout y est : *Passio Domini nostri Jesu Christi — merita beatae Mariae Virginis — et omnium sanctorum — quidquid boni feceris — aut mali sustinueris — sint tibi in remissionem peccatorum — augmentum gratiae — et praemium vitae aeternae.*

Le jour où un chrétien a compris cela, on peut dire qu'il a *vu* ce qu'était le jubilé.

2) Le jubilé a un aspect de pèlerinage

Précisément, dans ce qu'un fidèle peut faire de bien ou endurer d'épreuves, la tradition chrétienne inclut volontiers un pèlerinage. Christianisme de plein air, viril et roboratif, qui suppose qu'on sort de chez soi, qu'on rompt momentanément avec des habitudes « confortables » pour se rencontrer en quelque haut lieu avec d'autres chrétiens... et nous voici immédiatement dans la communion des saints!

Ce fut, pour 1950, le pèlerinage de Rome, pour ceux qui ont eu la grâce de pouvoir le faire : en mettant les choses au mieux, on arrivera bien à une proportion de trois ou quatre pour mille sur quarante millions de Français! Il appartiendra d'ailleurs à ces Romées de se faire les hérauts de ce qu'ils ont vu. Un film pourra les y aider. Il y a là à prévoir une sorte d' « exploitation » psychologique du fait ainsi créé.

Mais les neuf cent quatre-vingt-seize autres?

L'Année sainte 1950 s'est ainsi trouvée centrée sur Rome, avec

le tombeau des apôtres et le pape glorieusement régnant, successeur de saint Pierre.

Mais l'Année sainte 1951, étendue à toute l'Église, *démultipliée*, si l'on peut dire, décentralisée, à l'échelon territorial, a aussi ses pôles d'attraction tout indiqués : l'évêque, successeur des apôtres, chef de la chrétienté locale, et la cathédrale, centre spirituel du diocèse, abritant peut-être le tombeau du fondateur de cette église particulière.

Le « sens de l'Église » est ainsi ramené aux dimensions du « sens diocésain ». Pour être plus concret, il n'en sera pas moins profond. La restauration du « sens diocésain », dans nos chrétientés anémiées, n'est-elle pas aussi un premier jalon, combien immédiat — mais combien urgent! — vers un retour aux valeurs authentiques?

On ose ici une suggestion. Parmi les conditions auxquelles on pourrait « gagner son jubilé », pourquoi ne pas inclure, à la manière du pèlerinage à Rome, le pèlerinage aux lieux saints du diocèse? On y viendra individuellement, ou par paroisses, par mouvements, par groupes, par familles et affinités spirituelles, prier pour l'Église dont on fait partie.

a) *Pèlerinage à la cathédrale.* — Le premier de ces hauts lieux à visiter, c'est la cathédrale. La bénédiction des saintes Huiles, le jeudi saint, pourrait être l'occasion d'une de ces visites.

Mais pourquoi ne pas envisager aussi quelque grand rassemblement, où les paroisses arriveraient avec les reliques des saints inscrits au propre du diocèse? Ce serait comme une *mobilisation générale* de toute l'Église du lieu, triomphante et militante, comme pour mieux mettre en lumière les aspects de cette formule essentiellement jubilaire que nous citions tout à l'heure : *Passio Domini nostri Jesu Christi... merita sanctorum omnium...*

L'évêque, ce jour-là, donnerait audience à ses diocésains : il les recevrait dans la maison commune. Chacun viendrait fleurir un autel. On organiserait une célébration qui soit vraiment une *fête*. La cathédrale, c'est le vaisseau amarré à son port d'attache et dont nous sommes l'équipage. C'est le transept et le bras de la croix où nous sommes cloués, l'intersection, inscrite sur le sol, des deux axes de référence de toute vie chrétienne, et son implantation temporelle, géographique, historique.

Si l'ancienneté de la cathédrale la rend vénérable, raison de plus pour la choisir pour cadre d'une telle manifestation. Nous aurons fait un pas dans la rééducation du sens de l'Église lorsque nous aurons rappris aux fidèles le chemin de la cathédrale.

b) *Pèlerinage au tombeau du fondateur.* — Un autre lieu saint des Églises locales, c'est, là où il existe, le tombeau du fondateur. Il est rarement à la cathédrale. Il a donné naissance, le plus souvent, à un lieu de culte cémétérial, hors les murs d'enceinte, surmonté d'une basilique et entouré de monastères hospitaliers pour la réception des pèlerins et la splendeur du culte. Il en est ainsi par exemple à Tours, Toulouse, Narbonne. Et Paris a sa basilique de Saint-Denis. Saint-Pierre de Rome et Saint-Paul-hors-les-murs sont des lieux de visite jubilaire pour l'Église universelle parce qu'ils sont la *meta*, l'*umbilicus* du monde chrétien, à cause de l'identification de ces deux martyrs avec l'Église romaine. Mais ne voit-on pas ici tout le parti qu'on pourrait tirer, à l'échelon local, pour l'éducation des fidèles, d'une visite jubilaire au tombeau du fondateur?

c) *Pèlerinage à un sanctuaire marial.* — Quel diocèse aussi ne compte quelque sanctuaire dédié à la Vierge et visité par des pèlerinages qu'il s'agirait de ranimer, d'entretenir — *peut-être d'épurer* — pour une dévotion mariale authentique, maintenue dans la droite ligne ecclésiale? Ce serait l'occasion d'attacher à cette démarche l'indulgence jubilaire.

3) Le sens des visites aux quatre grandes basiliques romaines

C'est ainsi que les visites aux grands sanctuaires romains pourraient être transposées et fournir une autre piste intéressante.

Ce qui comble le pèlerin romain, c'est cette impression de plénitude que lui laisse ce circuit des quatre basiliques. Il a comme la sensation physique d'avoir fait le tour de tout ce qu'il y a d'essentiel et de vital dans son christianisme et d'avoir réassuré ses raisons de vivre. Il n'y a de jubilé que si l'on aboutit à un *Scio cui credidi* bien senti! Toute autre conclusion reste en-deçà de ce qu'on devrait en attendre!

Le Latran, c'est précisément la cathédrale de Rome. C'est la basilique du Sauveur, et le baptistère, et la naissance à la vie nouvelle. C'est ce qu'a vu saint Jean, et le Cœur, *unde exivit sanguis et aqua*... A côté du Latran, les tombeaux des fondateurs : saint Pierre, le roc, le fondement de la foi, le témoignage, jusqu'au martyre inclusivement; saint Paul, le devoir missionnaire, la vocation à l'apostolat et l'angoisse de la diffusion de l'Évangile. Sur cette vie nouvelle des chrétiens, la Vierge Marie enfin, depuis Noël, étend son manteau de tendresse : *Sancta Maria in praesepe*...

Saurons-nous faire passer ce message à ceux qui n'ont pas eu la grâce d'aller à Rome et à qui il faudrait pourtant rendre sensibles les certitudes apaisantes du jubilé? Quels plus beaux thèmes à des paraliturgies, dans l'église paroissiale, quatre soirs de suite — avec, par exemple, le pèlerinage au baptistère!

Et comme ces élargissements du sens ecclésial dépassent le cadre étroit d'une indulgence à gagner chacun pour soi!

4) « Revenir à sa paroisse — rentrer dans ses biens » : l'épanouissement social du jubilé

C'est seulement à partir de ce sens profond et communautaire du jubilé qu'il faut envisager telles réalisations sociales qui en seront le prolongement.

Si les chrétiens ont bien compris ce qu'est le jubilé, il sera tout naturel alors de leur demander de le traduire en actes. Quelques lectures bibliques, préparées et commentées, rediraient au peuple chrétien ce qu'était le vieux jubilé mosaïque. A chacun, occasion était donnée de « *revenir à sa famille* » et de « *rentrer dans ses biens* ». Le chant du *Rorate* conviendrait aussi fort bien à des exercices jubilaires pour traduire la *grande espérance du monde.* La prière du pape pour l'Année sainte y ajouterait les notations concrètes propres à notre temps.

Alors pourraient se donner libre cours toutes les œuvres bonnes attendues des chrétiens : remise des dettes, pardon des offenses, réconciliation, amour des ennemis, amnistie, visite aux prisonniers... toutes les rencontres de la miséricorde et de la fidélité, tous les baisers de la justice et de la paix.

***

Puissent ces quelques notes suggérer surtout d'autres recherches! Ce qui importe, c'est que partout le jubilé apparaisse ce qu'il est : une halte du peuple de Dieu en marche, qui, sur sa route, s'arrête un instant pour vérifier si ses comportements sont toujours bien conformes au code de vie évangélique qui lui a été donné.

Pierre Herbin.

LA MESSE DE LA J.A.C. AU PARC DES PRINCES

Lors du dernier congrès de la J.A.C. (mai 1950) une messe a été célébrée au Parc des Princes pour la foule des congressistes. Depuis quinze ans, à maintes reprises déjà, des messes ont été organisées pour d'immenses assemblées. C'est un phénomène nouveau dans l'Église. La messe ne peut être normalement célébrée que dans une église. La plupart de celles-ci, spécialement dans les paroisses rurales, ne peuvent guère abriter que quelques centaines de fidèles, ceux qui précisément habitent la paroisse. Cette remarque est importante. La messe, en raison même des dimensions de nos églises, correspond dans sa structure à une communauté assez restreinte.

On se trouve donc, dès qu'on veut célébrer la messe pour un très grand rassemblement (au delà de cinq mille personnes) en présence de problèmes nouveaux. Or c'est un fait, qui correspond à une nécessité de la sociologie contemporaine et à une prise de conscience du caractère communautaire du christianisme, que périodiquement les grandes assises chrétiennes amènent à organiser des messes où sont rassemblées vingt mille, cinquante mille, voire cent mille personnes.

La messe de la J.A.C., où étaient réunis quarante mille congressistes venus de tous les coins de France, appartient à ce type de célébration. Ses organisateurs ont donc rencontré les problèmes liturgiques que posent les grandes assemblées chrétiennes. Disons tout de suite qu'ils les ont traités avec beaucoup d'intelligence. Cette messe a été une grande réussite, et précisément parce que cette réussite n'est pas le fruit du hasard, parce que les problèmes posés ont été étudiés, cette messe est pleine de suggestions précieuses. Mais parce que cette réussite nous introduit dans un ordre de problèmes dont beaucoup sont nouveaux, nul ne sera étonné que des questions restent en suspens. Ce n'est pas le moindre éloge que l'on puisse faire de cette cérémonie qu'elle invite à réfléchir non seulement sur les grandes assemblées, mais aussi sur la célébration de nos messes.

Deux grandes réussites.

Il importe d'abord de souligner deux très grandes réussites. En premier lieu le chant de l'évangile en français. La mélodie n'était pas le grégorien classique, mais une mélodie adaptée aux paroles françaises et qui mettait en valeur, avec une vigueur bou-

leversante, certaines paroles du Christ. Nul n'a perdu un mot de cet évangile. Beaucoup sans doute qui le connaissaient déjà l'ont entendu, grâce au chant, comme si le Christ leur parlait. Nous avons eu affaire à une véritable proclamation de la Parole de Dieu à l'assemblée présente.

Une comparaison prise dans le cadre même de la messe de la J.A.C. fera comprendre à quel point le chant est nécessaire, surtout pour une si vaste foule, si l'on veut proclamer la Parole de Dieu.

L'épître de ce jour (dimanche dans l'octave de l'Ascension) était particulièrement facile à comprendre. Saint Pierre y exhortait les fidèles à la prière, à la charité, à l'hospitalité. Mais cette épître était lue et non chantée. Elle était bien lue, par un clerc qui articulait convenablement. On l'entendait mal cependant. Il fallait prêter l'oreille. On n'était pas pris par la parole de l'apôtre. Elle ne vous atteignait pas profondément comme elle aurait dû faire. Et cette comparaison est d'autant plus significative que l'évangile, au contraire, emprunté au discours de Jésus après la Cène, contenait quelques-unes de ces paroles mystérieuses qui laissèrent les apôtres silencieux. Grâce au chant, les phrases difficiles de l'évangile pénétraient en chacun, alors que les mots si familiers de l'épître, parce qu'ils étaient lus, arrivaient à peine jusqu'à nous. Une conclusion s'impose. Au moins pour une grande assemblée, il faut chanter les textes de l'épître et de l'évangile si on veut les faire entendre.

Deuxième grande réussite : la répétition de certaines acclamations; l'*Alleluia*, entre l'épître et l'évangile, a été répété, je crois, dix-huit fois, en vertu d'un jeu alterné qui le faisait dire successivement par un meneur, par la chorale et par la foule; de même le *Deo gratias*, en réponse à l'*Ite missa est*, a dû être répété neuf fois de façon analogue. Un auditeur à la radio s'est demandé pourquoi on répétait tant l'*Alleluia*; les participants ne pouvaient pas se poser la question; un seul *Alleluia* devant quarante mille personnes n'existe pas; il en fallait dix pour qu'on commence à l'entendre, et il y a là un principe dont je regrette qu'on n'ait pas poussé plus loin l'application, en particulier pour l'*Amen* qui termine le canon de la messe.

Une assemblée.

Le Parc des Princes (il contient environ quarante mille personnes) était plein à craquer. Le coup d'œil était admirable de cette foule entourant, comme un anneau, l'autel placé au centre sur un podium. C'était un spectacle impressionnant de voir tant d'hommes et de femmes qui étaient mes frères et avec qui je chantais la gloire de Dieu. On aurait dit une anticipation de la

foule des élus. Le cadre, celui d'un stade, pouvait être profane. On ne s'en souvenait plus. Il n'y avait là que des chrétiens attendant le Christ. La vue d'une telle assemblée réunie dans une même foi, soulevée par une commune espérance et animée de la charité, faisait de ce stade un lieu sacré.

J'aurais voulu que les architectes appelés à rebâtir nos églises détruites soient là. Ils auraient compris qu'une église, quelle qu'elle soit, est avant tout l'édifice où l'assemblée chrétienne se réunit et qu'il est souhaitable que chacun des participants puisse s'en rendre compte.

Un autel.

Cette foule était rassemblée autour d'un autel. L'autel était, géométriquement, visiblement, son centre. Nous étions rassemblés autour (*circum stantes*) du Christ.

Deux réserves s'imposent néanmoins. Et d'abord, pour des raisons d'économie peut-être, le podium qui supportait l'autel était trop étriqué. Les escaliers y conduisant étaient latéraux, de sorte que le podium, surgissant verticalement du sol, avait l'air d'une caisse. Des escaliers larges et perpendiculaires aux côtés du podium auraient ménagé les paliers indispensables entre l'autel et la pelouse. L'esthétique et la mystique y auraient gagné.

Deuxième réserve : sur le podium lui-même l'autel ne se détachait pas avec la netteté voulue. Peut-être n'était-il pas assez surélevé, peut-être plutôt y avait-il trop de monde autour de l'autel. C'est en effet sur le podium qu'avaient pris place les trente-cinq évêques présents et leur suite. Étant donné l'exiguïté relative du podium, le célébrant devenait invisible et l'autel insuffisamment dégagé.

Aurait-il été possible de répartir les évêques présents sur le pourtour du stade au premier rang des degrés ? N'aurait-on pas mieux pris conscience alors qu'ils étaient les pasteurs de ce peuple ?

Des meneurs de jeu.

Quatre ambons occupaient les quatre coins du podium. Ils en soulignaient (avec bonheur cette fois) l'architecture et permettaient à quatre clercs en aube, très visibles et faisant face aux quatre points cardinaux, de diriger le chant et les mouvements de la foule. On était tout surpris qu'une solution aussi simple et aussi heureuse réponde à la grosse et difficile question que posent la direction et l'entraînement d'une telle foule.

La procession d'entrée.

Une immense procession, qui a fait le tour du stade, a conduit

le célébrant à l'autel. Plusieurs centaines de porte-drapeau (correspondant aux différentes sections représentées) précédaient le clergé. Il fallait ce grand déploiement, étant donné les dimensions du stade. La façon même dont les porte-drapeau ont été ensuite placés autour de l'autel, comme des rayons partant du podium, créait un lien entre la foule et le célébrant.

Une remarque cependant. Parmi les porte-drapeau, il y avait des jeunes gens et des jeunes filles. Celles-ci, pour la plupart, avaient gardé leur sac à main. Je n'arrive pas à savoir ce qu'il en faut penser. Cette façon de faire avait assurément un petit côté sympathique. On sentait que ces jeunes filles débarquaient tout droit de leur village. Mais d'un autre côté cette allure « bon enfant » ne minimise-t-elle pas la valeur du symbole qu'était le défilé des drapeaux? De même, ce n'est pas sans surprise qu'au moment du sermon j'ai vu un certain nombre de porte-drapeau s'asseoir tranquillement dans l'herbe tout en tenant leur drapeau élevé. Je crois qu'il y a là un petit problème, mais nous en avons de plus importants à examiner, et j'y arrive.

La procession d'entrée était accompagnée d'un chant d'entrée en français. Ce chant, dont le refrain très beau fut repris par la foule un grand nombre de fois (la procession d'entrée dura un bon quart d'heure) et chaque fois avec une ferveur nouvelle, fut un *introït* triomphal.

Le chant de la foule.

Avec la permission de Mgr l'Archevêque de Paris, la foule put chanter en français le Propre et l'Ordinaire de la messe. C'est ici surtout qu'apparaissait l'originalité de cette célébration. Car ces chants furent tous des chants de qualité. Mélodies simples et entraînantes, savamment reprises de façon qu'elles puissent et doivent être chantées par la foule. Textes solides, sans rien de mièvre, mais sainement théologiques en même temps que colorés à point de préoccupations paysannes.

Il reste néanmoins que ces chants posent quelques questions. Je distinguerai deux cas très différents : celui du Propre et celui de l'Ordinaire de la messe. Pour le Propre de la messe, pas de difficulté profonde. On avait des traductions assez libres des textes liturgiques, traductions reprises sous mode de couplets et de refrains. Je crois que ceci est tout à fait conforme à la pensée de l'Église et à sa façon de faire, puisque nos *introïts* ne traduisent pas toujours littéralement le psaume. Par ailleurs, la répétition du refrain permettait à la troisième ou quatrième reprise de le savoir par cœur. A ce moment-là il commençait vraiment à vous sortir du cœur et le chant gagnait en intensité et en ferveur à mesure qu'il avançait.

Le cas de l'Ordinaire de la messe est nettement différent. D'une part, comme c'était la première fois qu'on chantait ces textes, on ne les savait pas par cœur; il fallait donc prêter attention à un texte et à une mélodie; on était beaucoup plus dans le rôle d'un chanteur devant sa partition que dans celui d'un fidèle célébrant son Dieu. Ceci n'est pas une critique, c'est un point d'interrogation; il me paraît indispensable que l'on commence par là si l'on veut un jour que des chants sus par cœur expriment, dans leur langue maternelle, la ferveur des chrétiens. Mais il ne faut pas sous-estimer cette difficulté du départ. Je l'ai, pour ma part, vivement ressentie.

Il importe de noter à ce propos que des prêtres présents et des jacistes ont regretté que l'on n'ait pas chanté le *Credo* en latin. Le texte, parce que plus familier, le chant, parce que déjà connu, auraient jailli comme une acclamation. Pour ma part, si j'avais, après cette expérience, à organiser une cérémonie analogue, je garderais le *Credo* en latin. Non pas que je pense indispensable de proclamer la foi en latin, mais parce que, même si le chant français doit s'introduire dans nos célébrations, ce ne peut être que par étapes. Le chant doit avoir un caractère de spontanéité et de joie qui suppose qu'on le sache déjà par cœur. Alors seulement, sans jeu de mots, il jaillit du cœur.

Le problème des traductions.

Cette première difficulté se double d'une seconde, qui est celle des traductions. Nous n'avons pas de traduction officielle des textes liturgiques de l'Ordinaire de la messe. Il est donc normal qu'on jouisse d'une certaine liberté dans ces traductions, surtout s'il s'agit de traductions qui doivent être chantées. Je laisserai volontiers de côté le cas du *Gloria* et du *Sanctus*, pour reprendre, c'est le point crucial, le problème du *Credo*. La traduction en était très belle, d'autant que la foule reprenait seulement périodiquement : « Je crois en Dieu le Père — Je crois en Jésus-Christ — Je crois au Saint-Esprit », soulignant ainsi, sur un rythme très rapide, qui rappelait assez la liturgie slavonne, ce qui venait d'être chanté. La traduction était extrêmement nerveuse, par exemple : « Je crois en Jésus-Christ : pour nous il a souffert — Il est mort sur la Croix — Il fut mis au tombeau — Il est ressuscité — Au ciel est remonté — Il règne près du Père. » Mais cette traduction, si belle soit-elle, n'est pas exactement le texte du *Credo*. C'est ainsi que *unigenitum* devient « égal au Père », etc.

Il me semble difficile d'exiger une traduction par trop littérale, mais n'est-il pas scabreux d'avoir des traductions trop libres? Il y aurait lieu, me semble-t-il, à ce propos, de faire une étude sur les textes grecs et latins du *Credo*, et aussi vraisemblablement

sur les traductions officielles en autres langues qui ont dû en être faites aux IV^e^ et V^e^ siècles. Chaque langue a nécessairement refait un effort d'intelligibilité; un effort analogue nous est demandé. Dans quelles limites peut-on en jouer?

La procession d'offertoire.

A l'offertoire, une procession de cent cinquante prêtres portant chacun un ciboire s'est dirigée vers l'autel. Elle mérite un double éloge : elle a évité l'erreur devenue trop fréquente d'une offrande qui n'est pas le véritable offertoire; elle a cependant souligné, grâce à l'ampleur qu'une vaste procession donne à un geste, l'importance du véritable offertoire. Elle retrouvait comme d'instinct la noblesse et les dimensions de l'offertoire antique.

On pourrait regretter que, dans cette procession, le laïc qui accompagnait chaque prêtre n'ait pas revêtu une aube. On voudrait — c'est manifestement le vœu de l'Église — que ceux qui approchent de l'autel portent un costume qui ne soit plus celui de la vie profane. L'aube, la robe blanche du baptême, convient à quiconque remplit une fonction dans la célébration de la messe.

On peut également souhaiter — est-ce possible? — que dans une célébration de cette importance les ciboires ne soient pas de dimensions et de formes trop différentes. De larges et vastes ciboires seraient en harmonie avec les dimensions de l'assemblée et de l'autel.

Les chants de l'offertoire.

La procession d'offrande était accompagnée de deux chants successifs; le premier disait : « Dieu créateur, nous t'offrons les produits de notre terre... nos foyers et nos familles... nos labeurs et notre pain, etc. » Le deuxième chant d'offertoire, dont le texte était souligné dans le manuel par un petit avis précisant qu'il s'agissait là de l'offrande liturgique, suivait d'assez près le texte de l'offertoire romain. Le refrain en était : « O Père saint, nous t'offrons, par ton prêtre, cette hostie. » La critique la plus importante à faire sur ce double chant d'offertoire est sa durée; il était concevable que le chant d'offertoire accompagne toute la durée de la procession, laquelle était inévitablement assez longue; le second chant y aurait probablement suffi; je crains que le premier n'ait été un hors-d'œuvre, dernier vestige de la messe des paysans.

Le canon.

La messe n'était pas une messe solennelle, mais une messe chantée, de sorte qu'après les chants de l'offertoire on a entendu un *Per omnia saecula saeculorum*, et nous sommes entrés dans

le canon de la messe coupé seulement par un *Sanctus* en français et aussi par l'énumération fort bien lue des intentions spéciales de l'assemblée. Il en est résulté une double disproportion : d'une part, la préface était grêle par rapport à tous les chants qui avaient précédé, qu'il s'agisse de l'évangile et de l'*Alleluia*, de l'introït ou surtout des chants de l'offertoire. D'autre part, l'action centrale de la messe n'a été soulignée que par des intentions de prières, et l'on n'avait plus psychologiquement le goût ni la force de reprendre de sa place les prières du canon que récitait le prêtre. L'*Unde et memores* et le *Per ipsum* sont passés complètement inaperçus. Il y avait une petite sonnette qu'on a mal entendue. On comprend que, dans une assemblée de cette envergure, il faille un bruit proportionné; je pense aux trompettes d'argent dans Saint-Pierre de Rome.

Enfin, il aurait fallu un silence qui fût un vrai silence, alors qu'on a eu plutôt une absence de bruit.

J'ai fait allusion un peu plus haut à la finale du canon. Un seul *Amen* a répondu faiblement au *Per omnia saecula saeculorum*. Il fallait probablement dix *Amen* successifs allant en s'amplifiant.

La communion.

Signalons ici une erreur de synchronisation; les prêtres ont quitté l'autel avec les ciboires dès la fin du canon; il en est résulté qu'une partie importante de l'assemblée avait déjà communié lorsque tout à coup on a fait réciter à tout le monde le *Je confesse à Dieu*. Erreur assez grave, me semble-t-il, et qui dépasse le défaut de synchronisation, car s'il était nécessaire qu'un clerc dise à l'autel le *Confiteor*, dès là que quarante mille personnes se mettent à réciter cette prière, elle prend une importance égale au *Gloria* ou au *Credo*.

Par ailleurs, on a chanté ensuite une traduction un peu fantaisiste du *Domine non sum dignus*; comme il y avait chant par le meneur et répétition par la foule, ce *Domine non sum dignus* de circonstance n'a été terminé qu'au moment où la plupart des prêtres quittaient les tribunes avec ce qui restait d'hosties dans leur ciboire, et c'est seulement alors qu'on a entonné le véritable chant de communion. Mais s'il était important de souligner cette critique pour qu'on ne croie pas que c'est la façon normale dont les choses doivent se passer, je dois dire, à la décharge des organisateurs, que la durée totale de la communion a été d'environ un quart d'heure, ce qui prouve une fois de plus que l'on peut distribuer la communion à une grande foule sans allonger notablement la cérémonie. Je pense que la moitié au moins ou les trois quarts des assistants ont dû communier.

Car il importe de noter que cette troisième procession (celle qui allait de l'autel vers les tribunes) fut, elle aussi, très belle. De sorte que cette cérémonie, qui ne prétendait nullement à innover, simplement parce qu'elle s'adaptait à la structure de la messe et à l'immensité du public, a retrouvé tout naturellement les trois processions qui marquaient autrefois la messe : introït, offertoire, communion.

Grande assemblée et petite paroisse.

La messe de la J.A.C. a donc été une réalisation extrêmement intéressante, posant au moins autant de problèmes qu'elle en résout; mais je crois qu'il importe de souligner que ce qui a été fait était valable au plan de quarante mille personnes réunies des quatre coins de France, et que cette expérience n'est nullement transposable, telle quelle, à un échelon moindre. Tout le long de la messe, j'ai senti à quel point le choix des textes et leur répétition était commandé par les dimensions et la disposition de cette assemblée. Même dans une très grande église comme Notre-Dame, on ne pourrait reprendre les textes, les chants et les processions que demandait le Parc des Princes. On ne fait pas prier cinq mille personnes comme on en fait prier quarante mille. A plus forte raison, ce serait une grande maladresse de vouloir faire chanter cette messe dans une paroisse de campagne.

Un effort analogue est sans doute demandé ici et là. Car, en un sens, le problème est le même : il s'agit de faire participer l'assemblée chrétienne au mystère qu'elle célèbre. Mais si le problème est le même, les données en sont différentes. La disposition des lieux, l'importance de la foule, la qualité même des assistants appellent des réalisations variées. On ne conçoit pas une messe chantée pour trois personnes, pas plus qu'on n'aurait voulu une messe basse pour le congrès de la J.A.C. Entre les deux (la messe pour trois personnes et celle pour quarante mille) il y a toute la gamme de nos messes paroissiales. A l'intérieur même des rubriques, un grand effort religieux nous est demandé, qui exige peut-être un minimum d'imagination. La messe du congrès de la J.A.C. aidera cet effort, non pas en nous donnant des solutions toutes faites, mais en nous indiquant des pistes de recherches et en nous posant des questions.

F. Louvel.

Une réussite :

LE CONGRÈS EUCHARISTIQUE DE CASTRES

Castres a vu, en juin 1950, le Congrès eucharistique du diocèse d'Albi. Il nous paraît indispensable non point d'en donner un compte rendu détaillé[1], mais de signaler quelques caractéristiques qui ont fait de ce congrès diocésain une manifestation très remarquable, digne d'être donnée en exemple, et qui, si elle est imitée, marquera un important progrès dans la préparation et la technique de ce genre de rassemblements.

Ce Congrès eucharistique n'a pas été une simple démonstration spectaculaire en l'honneur de l'Eucharistie. Ses organisateurs ont tenu à lui donner un *sens doctrinal*, une valeur pédagogique. Il a donc été centré tout entier sur *le dimanche*. Ce n'était pas une déviation ou un à-côté : la célébration eucharistique est le centre et le sommet du dimanche chrétien. Cette orientation avait l'avantage à la fois de renouveler les thèmes eucharistiques habituels et de leur donner une portée pratique. Mais ce n'aurait été qu'un artifice, une étiquette sans contenu, si une soigneuse préparation n'avait « lancé » le congrès, au meilleur sens de ce verbe publicitaire. Deux sessions eurent lieu, à Albi et à Castres, avec la participation du C.P.L., pour les prêtres et les militants du diocèse, où fut approfondie et détaillée la doctrine du dimanche. Toute l'année, les enseignements de ces sessions furent monnayés de paroisse en paroisse par des missionnaires, prêtres et laïcs, ces derniers n'étant pas les moins zélés et finissant même, paraît-il, par aller seuls en mission lorsque les prêtres étaient trop peu nombreux...

Comme déjà on l'avait fait au Congrès national de Nancy, un accent spécial avait été mis sur le lien essentiel qui unit *eucharistie* et *charité*. Les innombrables dons réunis par les enfants le jeudi, les douze camions lourdement chargés qui défilèrent devant l'autel avant la messe du dimanche, en donnèrent le témoignage très concret et très émouvant. A noter que, selon une rectification très heureuse et qu'on souhaite voir se maintenir, si *l'offrande* de ces dons fut étroitement reliée à la messe, ce ne fut pas au prix d'une déviation de *l'offertoire* liturgique, qui doit se limiter à la matière propre du sacrifice.

1. Celui-ci est paru en une brochure de 120 pages qu'on pourra se procurer au secrétariat du Congrès Eucharistique, 149, rue Marcel-Briguiboul, Castres (Tarn).

La valeur *technique* de ce congrès ne fut pas moins notable. Au lieu de rassembler les bonnes volontés de quelques amateurs locaux, on fit appel à un maître éminent. Douking, un de nos meilleurs metteurs en scène, donna à toute la partie spectaculaire du congrès la marque d'un goût créateur et d'une expérience artistique sans défaut. On lui doit la décoration de la ville : piliers et arceaux drapés de rouge et blanc (les couleurs de Castres), rehaussés de guirlandes de verdure, façades des églises ornées avec sobriété et grandeur, sans rien qui sente la mièvrerie pieuse ou la fête foraine. Architecture du podium, parfaitement proportionné au cadre de platanes et au carrefour de trois avenues. Un des mérites de ce podium, considéré en lui-même cette fois, était ce qu'on pourrait appeler son articulation, la combinaison des plans étagés et des gradins, qui en faisait un lieu privilégié pour le développement et la mise en relief du jeu scénique comme des liturgies. Jacques Le Chevallier avait peint un immense Christ en majesté, cantonné des quatre évangélistes, qui, dominant cette estrade provisoire, lui assurait l'allure d'un haut lieu glorieux et hiératique.

A Douking on doit aussi la mise en scène du *Mystère de la messe* de Ghéon, d'après Calderon. Ce n'était pas, certes, un spectacle de patronage ! L'harmonie des costumes aux teintes tranchées (costumes uniformes pour les différents chœurs), leur incessant mouvement, créant toujours de nouveaux accords colorés, les chorégraphies évoquant, bien mieux qu'un texte, la jubilation de l'*alleluia* ou la portée céleste des encensements; la démarche stylisée des personnages allégoriques ou symboliques, tout cela réalisait un ensemble visuel qui parlait à l'âme en touchant les régions les plus nobles de la sensibilité.

C'est enfin à Douking qu'on doit l'ordonnance de la procession finale, la plus belle, et de loin, que j'aie jamais vue. Qu'on me permette, non par cruauté facile, mais pour me faire comprendre par contraste, d'évoquer ce que l'on voit trop souvent : bannières tirées pour un jour d'une ombre propice et qui révèlent leurs velours fanés et leurs ors ternis; enfants de chœur porteurs de soutanelles décolorées et trop courtes quand ils ne sont pas déguisés en prélats de fantaisie ou en moinillons d'opérettes; dignitaires aux moires et aux hermines hétéroclites, serrant parfois sous leur bras le chapeau ou le parapluie; vierges de tout âge, pudiquement cachées sous leurs mousselines, etc.

La procession de Castres ne comportait qu'un nombre relativement réduit de participants : les milliers de fidèles, de prêtres, de religieuses, d'enfants, les prélats eux-mêmes, bien qu'immobiles, n'étaient pas réduits au rôle de spectateurs (j'y reviendrai). Elle s'ouvrait par des chars d'un goût excellent, réalisés par les

principales localités du diocèse, évoquant : la création du monde, le jour et la nuit, le travail et le repos, etc.

Les militants d'Action catholique, en vêtements uniformes, portant des fleurs des champs, venaient ensuite. Leur défilé se terminait par le groupe de « la famille », qui fut une réussite étonnante, car ces gens de tout âge, des grands-parents aux bébés, marchant sans ordre apparent, donnaient une impression de liberté harmonieuse. Puis, sur deux files, soixante enfants en aubes blanches (vraiment blanches et fraîches), puis cinquante prêtres en chasubles amples, enfin, tiré par une vingtaine de jeunes hommes (pantalons sombres et chemises blanches), le char triomphal de l'Eucharistie, portant seulement l'archevêque agenouillé au pied de l'ostensoir.

Après la technique visuelle, il faut dire un mot de la technique sonore. La sonorisation avait été établie avec le plus grand soin : un centre de modulation étant le cœur de cet immense système qui englobait toutes les églises et toutes les avenues de la ville. Nous avons tous souffert en entendant, dans les grands rassemblements, un accompagnement musical trop maigre, ou démesurément grossi, ou trop tapageur : harmonium amplifié, orgue électronique, fanfare... A Castres, l'accompagnement de tous les chants, et les interludes, furent exécutés sur le grand orgue de la cathédrale par Dom Clément Jacob. Celui-ci ne voyait rien ; mais, relié par téléphone au podium, il put s'adapter avec précision à la longueur des chants à accompagner ou des silences à meubler. Distribué plutôt qu'amplifié, le son de l'orgue gardait sa pureté et sa valeur de recueillement... Bref, à cet égard, Castres a été une réussite sans précédent.

Je ne puis insister sur la participation des fidèles à la messe de minuit, à la messe pontificale ou à la procession finale, qui était dirigée par Dom Urbain et moi-même. Grâce à la qualité de la sonorisation, grâce à la liaison facile avec l'orgue, nous avons pu, je crois, tenir sans cesse cette foule en haleine, la faire vraiment participer à ce qui se faisait à l'autel, faire alterner, avec suffisamment de variété, chœurs parlés (très brefs, plutôt litanies ou acclamations), chants, lectures, etc.

Ici, la franchise m'oblige à noter une ombre au tableau. Des confrères mêlés à la foule m'ont rapporté que celle-ci ne se laissait pas toujours prendre entièrement par la prière. On a vu des religieuses (mais oui!) parler et rire avec leurs voisins au lieu de répondre ou de chanter comme on les y invitait[2]. Est-ce là un défaut sans remède, dû à la fatigue, à la dispersion inévitable de

2. Et des prêtres s'isoler dans leur bréviaire, au lieu de s'unir à la communauté et de soutenir les chants et les acclamations...

l'esprit dans ces immenses rassemblements ? N'est-ce pas plutôt (ou peut-être en même temps) insuffisante éducation liturgique et communautaire de nos fidèles[3], et technique encore insuffisante des meneurs de jeu ? Ceci n'est pas pour atténuer l'angoisse et la tension nerveuse (dix fois pire que pour une prédication) que l'on peut éprouver lorsqu'on se sent responsable de la prière d'une foule!

Et puisque j'en suis aux ombres et aux défaillances, on me permettra cette remarque, toute personnelle. Tous ces congrès comportent, traditionnellement, la « journée des enfants ». Très franchement, plus j'en vois, plus j'ai l'impression que ce sont là des efforts perdus. Les enfants, souvent amenés de loin, levés très tôt, obligés de se tenir debout pendant des heures, parfois dans la poussière et sous le soleil, fatigués, écrasés par l'ampleur et la dispersion du spectacle, ces enfants prient-ils vraiment un seul instant ? Gardent-ils de cette journée une impression vraiment éducative, vraiment forte ? On me permettra d'en douter et de penser que leur prière serait plus vraie et plus efficace à l'échelon paroissial et décanal, dans la préparation du congrès, et qu'ils profiteraient mieux des vastes rassemblements en y venant avec leur famille ou leur paroisse que dans des cérémonies conçues spécialement pour eux, mais qui, à voir leur comportement et l'expression de leur visage, les laissent distraits et hébétés.

Enfin, si le Congrès de Castres me paraît devoir être donné en exemple, il faut dire que cet exemple ne sera pas facilement imitable, parce qu'il y avait à Castres des éléments de succès qu'on ne retrouvera pas toujours ailleurs. Je les énumère en vrac, car ils sont d'une importance et d'une qualité très diverses : une équipe sacerdotale de direction particulièrement organisée et zélée; une admirable équipe de laïcs, fruit sans doute d'un effort persévérant et pénétrant d'Action catholique; la proximité et la collaboration d'une grande abbaye, celle d'En-Calcat, qui fournit des chanteurs, des officiants, des ornements et un organiste compositeur d'une valeur rare; enfin... Castres est une ville riche, c'est la ville des tissus : aurait-on pu ailleurs habiller avec autant de magnificence les arcs de triomphe, la façade et même la nef des églises et les acteurs du jeu scénique ? Il reste que Castres a fait un emploi très ingénieux et très généreux de ses ressources. En cela, on peut partout l'imiter.

A.-M. R.

3. Il est possible aussi que les haut-parleurs engendrent une paresse de l'attention, une indifférence totale à ce qui s'y dit, et favorisent le brouhaha, puisque celui-ci ne couvrira jamais la voix du meneur de jeu. Mais comment faire ?

Note sur la distribution de la communion dans les grands rassemblements

Castres m'a permis de vérifier une « technique » de la distribution de la communion dans une foule, qui semble avoir fait ses preuves. Je tiens à la consigner ici, car il ne faut pas que chaque rassemblement parte chaque fois de zéro sans profiter des progrès acquis précédemment.

Une première méthode fut inaugurée, si je ne me trompe, aux messes des cinquante ans de l'A. C. J. F. et des dix ans de la J. O. C. Les porteurs de ciboires se dispersent dans la foule et communient les fidèles qu'ils rencontrent et qui se sont mis à genoux. Aussitôt communiés, ceux-ci se relèvent.

Cette manière de faire présente plusieurs inconvénients. Elle est lente : le prêtre doit aller à la recherche des communiants. Elle est désordonnée : les prêtres s'avancent à l'aventure, et plusieurs d'entre eux se rencontrent pendant que des secteurs entiers sont négligés. Enfin elle n'est pas tout à fait satisfaisante au point de vue de la pédagogie liturgique : le Christ vient vers nous, dans la communion, mais le fidèle doit aussi s'avancer vers lui; la communion doit toujours être une démarche active, une célébration, et pas seulement une réception.

Il semble donc préférable de procéder de la façon suivante. Prêtres et diacres se voient assigner, avant la cérémonie, différents points de l'assemblée où ils se rendent directement, le moment venu, et où ils se tiennent *sans bouger*. Ces centres de distribution sont signalés aux communiants par des pancartes fixes, ou des fanions tenus par des scouts accompagnant le prêtre. Les fidèles doivent se rendre à ces centres, en files par un, et à sens unique (celles-ci s'organisent d'elles-mêmes, sur l'avis qui en est donné). Les fidèles défilent ainsi devant le prêtre, sans interruption, et *communient debout*. Ainsi, la distribution s'accomplit beaucoup plus rapidement, sans qu'aucun secteur de l'assemblée soit oublié, et l'on maintient la procession de communion, la démarche active des fidèles.

A.-M. R.

De quelques déficiences...

Nos lecteurs ont été informés ailleurs du succès remporté par le Congrès marial national qui s'est tenu à Rennes en juillet 1950. Le beau travail doctrinal qui s'y est accompli n'est pas de notre ressort. On nous permettra seulement de faire écho à quelques doléances qui sont venues jusqu'à nous, sur certaines insuffisances constatées dans la messe pontificale de clôture, célébrée au Champ-de-Mars le 9 juillet.

Ce n'est pas pour le vain plaisir de critiquer que nous enregistrons ces échos. Mais nous nous soucions ici du progrès dans la technique et la pédagogie des grandes célébrations populaires. Nous pensons servir ce progrès en signalant certaines erreurs pour qu'on veille, instruit par l'expérience, à n'y pas retomber.

N'aurait-on put éviter en particulier l'inexpliquable équivoque sur le formulaire de la messe célébrée? A l'autel, S. Ém. le Cardinal Légat célébrait la messe du Cœur Immaculé de Marie; les chorales chantaient le propre de l'Assomption; l'homélie du nonce apostolique était un commentaire du texte de l'évangile du commun de la Sainte Vierge, après une lecture de ce texte différent de l'évangile chanté par le diacre... L'assemblée, composée de prêtres et de laïcs, se trouvait légitimement déroutée... Aucun effort ne fut fait d'ailleurs pour que l'assemblée participe vraiment à la célébration. L'ordinaire seul fut chanté avec entrain et unanimité. Mais le reste demeura coupé de la foule, où l'on voyait pourtant peu de missels. Pas un mot de commentaire pour diriger les gestes et les prières de cette assemblée; pas un moment de silence, car le chant des motets les plus divers remplissait tous les « moments creux », notamment le temps du canon. L'offertoire fut une procession de prêtres portant des ciboires déjà consacrés! Aucun service d'ordre pour la communion.

Nous pouvons penser qu'il eût été facile de faire là une belle messe solennelle communautaire. La technique d'une telle célébration s'est affirmée ces dernières années : nous en donnons ailleurs des exemples instructifs.

Par ces confrontations et cette mise en commun des efforts, nous espérons rendre service aux organisateurs de nos grands rassemblements.

H.-N. B.

« Madones » en promenade

Il nous souvient d'avoir assisté, le 15 août 1942, à une rencontre fort émouvante, au Puy, de statues de Notre-Dame qui représentaient les provinces d'une France déchirée. J'entends encore de quel accent le P. Doncoeur, à la procession du vœu de Louis XIII, salua Notre-Dame de Strasbourg. Le passage à travers la ligne de démarcation de la statue de Notre-Dame de Boulogne, en narguant sans malice l'occupant, nous avait réconfortés comme un profond symbole. L'exceptionnel, le tragique de la situation donnait à tout cela une grandeur et une signification incomparables. Elle fut longuement exploitée, d'ailleurs avec de très beaux résultats apostoliques, par le quadruple périple de « Notre-Dame du Grand Retour ».

Mais maintenant le pli est pris, et nos « madones » voyagent. « Notre-Dame de Fatima » a fait un grand voyage transatlantique en avion, après avoir parcouru l'Europe. C'est avec quelque étonnement que nous avons lu dans un journal catholique que, lorsque la statue passa notre frontière, il y eut, du côté espagnol, bien des yeux embués de larmes : Notre-Dame nous quitte pour ne plus revenir ! (Je n'ai malheureusement pas gardé le texte, mais je garantis l'équivalence des termes [1].)

Voici quelques semaines, un Congrès marial fut l'occasion d'un grandiose « rassemblement de madones ». Une vingtaine avaient répondu à l'appel.

L'une d'elles, « Notre-Dame de la Garde », en regagnant Marseille, s'arrêta dans une ville du Centre où de grandes fêtes eurent lieu en son honneur.

Je lis aujourd'hui 12 août, dans *Le Monde*, sous la rubrique « Nouvelles religieuses », que, dans la grande ville mariale de X., « les cérémonies commenceront le 14 août au soir par une veillée de prières, une procession aux flambeaux et un « hommage » des madones du diocèse de Z à Notre-Dame de X ».

***

J'avoue ne pas comprendre.

En quoi les « madones du diocèse de Z » peuvent-elles rendre un « hommage » (entre guillemets dans le texte) à Notre-Dame de X ? Non seulement ces deux villes sont distantes de quelque six

1. On cite le cas de ce prédicateur qui, après avoir lancé des invocations à Notre-Dame de Lourdes, Notre-Dame de Fourvière, Notre-Dame de la Salette, etc., concluait par : « Toutes les Notre-Dame de France, priez pour nous ! »

cents kilomètres, mais en quoi « les madones » d'un diocèse sont-elles inférieures à Notre-Dame de Z et pourquoi lui rendraient-elles hommage ?

Toutes ces « madones » ne sont-elles pas des statues d'une même et unique Vierge ?

Alors que peut signifier un « rassemblement de madones » ?

Qu'est-ce que « Notre-Dame de la Garde », par exemple, sinon une effigie de Notre-Dame vénérée dans un sanctuaire de Marseille ? Hors de Marseille, est-elle encore « Notre-Dame de la Garde » ? Et que peut représenter l'accueil triomphal que cette statue déracinée reçoit dans une autre ville ?

Nous ne pensons pas, d'ailleurs, que les chapelains de ces illustres sanctuaires acceptent de laisser voyager *la* statue vénérable confiée à leur garde. Ces « madones » sont donc, dans la plupart des cas, des images d'une image ! Nous avons plusieurs fois recueilli la déception de braves gens, désolés d'apprendre que la « Notre-Dame de Boulogne », qu'ils avaient implorée avec tant de tendresse, n'était pas la *vraie*, mais une copie de plâtre, et que quatre fac-similés circulaient simultanément.

Nous assistons à une magnifique renaissance des pèlerinages. On va en pèlerinage (je ne parle que des pèlerinages marials) pour prier au pied d'une statue vénérée. Mais à quoi bon partir sur les routes, si maintenant ce sont les « madones » qui se déplacent ?

*
* *

Nous n'en voulons nullement aux dévotions, et surtout pas à la dévotion mariale. Mais l'encyclique *Mediator Dei* demande que les dévotions soient réglées par l'esprit liturgique : « Il est nécessaire, toutefois, que l'esprit de la sainte liturgie et ses préceptes influent avec profit sur (les exercices de piété) pour éviter que ne s'y introduise quoi que ce soit d'inadapté ou de peu conforme à la dignité de la maison de Dieu, ou qui soit dommageable aux fonctions sacrées et à la saine piété [2]. »

Ces manifestations attirent les foules. Mais quelle éducation du sens chrétien ces foules peuvent-elles en retirer ? Faut-il beaucoup d'esprit critique pour trouver que de tels voyages et de tels rassemblements ne sont pas faits pour former et rectifier la foi des simples, pour inspirer aux incroyants le respect de notre religion, pour donner confiance aux croyants réfléchis ?

Nous savons qu'en publiant ces lignes désobligeantes nous passerons pour un « mauvais esprit », et qu'on nous taxera d'irrévérence envers des manifestations présidées par des prélats que nous vénérons.

Mais, dans cette revue consacrée à la restauration d'un culte en esprit et en vérité, « nous ne pouvons pas ne pas parler ».

A.-M. Roguet.

2. *Mediator Dei*, Paris, 1948, éd. du Vitrail, n° 179.

LE PREMIER CONGRÈS LITURGIQUE ALLEMAND

(Francfort, 20-22 juin 1950)

Présidé par NN. SS. les évêques Stohr, de Mayence, Landersdorfer, O. S. B., de Passau, et Kempf, de Limbourg, organisé par l'Institut liturgique de Trèves, en collaboration avec l'Association catéchétique allemande et la Centrale des œuvres de jeunesse catholiques, ce congrès réunit plus de sept cents prêtres et une centaine de laïcs. Il marque une étape décisive tant pour le mouvement liturgique allemand que pour la vie religieuse des diocèses allemands qui se sont tous fait représenter officiellement.

Après une double crise, l'une provoquée par les événements extérieurs, nazisme et débâcle de l'après-guerre, l'autre interne, causée par les violentes attaques contre le mouvement liturgique entre 1940 et 1943 (voir à ce sujet quelques documents importants dans le numéro 7 de *La Maison-Dieu*), le congrès permit de dresser un inventaire non seulement de l'étendue et de l'intensité de l'effort liturgique dans tous les domaines de la pastorale, mais aussi de quelques réalisations importantes, fruit d'un labeur poursuivi depuis de longues années par les responsables du travail liturgique.

On sait que l'épiscopat allemand, au moment des plus vives discussions, avait en 1939 décidé de prendre en main la direction du mouvement liturgique en confiant cette tâche aux deux évêques de Mayence et de Passau. Ces derniers s'entourèrent d'une commission qui élabora des directives pour les différentes formes de célébration de la messe (*Gemeinschaftsmesse* ou messe dialoguée, *Deutsches Hochamt* ou grand'messe avec chants allemands). Elle mit en chantier un rituel bilingue pour tous les diocèses allemands, dont la première partie, approuvée par Rome, sera publiée incessamment. A côté des deux rapporteurs épiscopaux et de leur commission, un troisième organe vient d'être créé pour centraliser et gérer tout le patrimoine du travail liturgique (éditions, etc.). Sous la direction de Mgr von Meurers,

vicaire général de Trèves, fut fondé l'Institut liturgique; son siège est à Trèves, sa gérance appartient aux deux secrétaires, le Dr Wagner et le professeur Schnitzler.

Au printemps du mouvement liturgique, agité par de multiples tempêtes, succède dorénavant un été plus calme, mais déjà riche en beaux fruits.

Dans une grande ville comme Francfort, atteinte fortement par les bombardements, dont la majorité des habitants est protestante, une discipline stricte s'imposait aux congressistes. Mais la préparation minutieuse, un service spécial de cars, l'accueil fraternel dans les familles, tout contribua pour créer une atmosphère de joie et de cordialité, à laquelle furent particulièrement sensibles les hôtes venus de l'étranger, de Vienne, de Paris, de Luxembourg, de la Hollande et même de l'Uruguay.

*
* *

Le congrès débutait par une messe pontificale à l'église Saint-Boniface, édifice de construction récente, l'une des bonnes réussites dans la floraison de nouvelles églises d'entre les deux guerres. Pour y participer, les prêtres avaient été invités à se munir d'une aube et d'une étole. La majorité des participants répondit à cette invitation. Ce fut donc un spectacle mémorable de voir chaque matin ces prêtres participer à cette messe communautaire et communier de la main des évêques.

De dix heures à treize heures avaient lieu, dans cette même église, les réunions plénières. Dans l'après-midi des deux premiers jours, les congressistes se répartissaient dans onze commissions, dont chacune devait aborder un aspect spécial du grand thème du congrès : *La célébration dominicale.*

La soirée du premier jour était réservée à une grande manifestation publique à l'Aula de l'Université de Francfort. Encadrée par une audition d'œuvres de J.-S. Bach, elle débuta par une allocution de Mgr von Meurers. Le maire de Francfort avait tenu à saluer personnellement le congrès pour exprimer sa satisfaction de l'effort moral et religieux de ce congrès que lui, protestant et socialiste, savait indispensable pour la réussite de son propre effort de restauration. Mgr Fischer, archiprêtre de la cathédrale de Strasbourg et délégué du C.P.L., remercia au nom des hôtes étrangers la direction du congrès de l'accueil fraternel. Enfin, le professeur Romano Guardini, chaleureusement applaudi, prit la parole pour exposer le rôle et la fonction de la liturgie dans la situation actuelle. Ce que notre temps attend de la liturgie, c'est qu'elle rende possible une Épiphanie de Dieu dans les ténèbres

de notre existence, et qu'à cette fin elle retrouve pleinement son authenticité.

Au soir du deuxième jour, les congressistes pouvaient assister, au choix, dans trois églises différentes, à une messe du soir selon les trois modes de célébration en usage : une grand'messe latine avec plain-chant, une grand'messe genre *Deutsches Hochamt* avec chant de cantiques d'église, et enfin une grand'messe où le propre et l'ordinaire furent chantés en allemand avec des mélodies inspirées par le plain-chant. Cette dernière forme fut également adoptée le matin du troisième jour pour la messe du congrès. Une schola de séminaristes de Francfort exécuta le propre de la messe *Os justi* en allemand. Toute l'assistance alterna avec la schola le chant de l'ordinaire en allemand, tandis que le célébrant ne se servait que du latin. De même les acclamations furent toutes chantées en latin. Mais sous-diacre et diacre chantaient l'épître et l'évangile en latin et en allemand.

En guise de clôture du congrès, les catholiques de Francfort étaient convoqués dans la vaste église Notre-Dame de la Paix pour entendre les conférences de Pius Parsch et de Klemens Tilmann sur les fruits des travaux du congrès. Ils les convièrent à s'engager davantage dans la voie du renouveau liturgique. Les paroisses de Francfort, à vrai dire, semblent avoir déjà obtenu de belles réalisations. En parcourant un soir la ville, nous entrâmes dans la petite chapelle, seule accessible dans la cathédrale de Francfort fortement endommagée, où fut célébrée une messe du soir. Toute l'assistance, hommes, femmes, jeunes gens et jeunes filles, une soixantaine de personnes de toute condition, participaient activement, répondaient en chœur au prêtre, chantaient des cantiques, spontanément, sans aucun entraîneur.

*
* *

Les conférences des sessions plénières furent des cours de maîtres. En voici le résumé :

Mgr Stohr, évêque de Mayence, en donnant un résumé de l'encyclique *Mediator Dei*, souligna l'encouragement et l'approbation donnés par le Saint-Père aux aspirations les plus profondes du mouvement liturgique. Quant aux erreurs et aux déviations contre lesquelles l'encyclique met en garde, le conférencier constate que la vigilance prudente de l'épiscopat et la saine modération des promoteurs du renouveau liturgique sauront les éviter, tout en travaillant à promouvoir l'intention principale de l'encyclique, qui veut faire participer le peuple chrétien aux saints mystères avec une compréhension de plus en plus profonde.

Le professeur Volk, de la Faculté de théologie de Münster,

exposa la théologie du dimanche. Celle-ci ne doit pas tant partir de considérations sur le jour du repos que se centrer sur la célébration du mystère chrétien et l'assemblée de culte de la communauté chrétienne. Tour à tour il en dégage la structure sacramentelle, le sens eucharistique, communautaire, eschatologique. Il souligne l'importance de la Parole dans la célébration du mystère, Parole de Dieu aux hommes, parole humaine en réponse à la Parole divine.

Les conférences du deuxième jour furent inaugurées par le P. Jungmann, de la Faculté de théologie d'Innsbruck, l'auteur de *Missarum Sollemnia*, qui dégagea d'un exposé historique le sens et la signification de la célébration dominicale pour la vie chrétienne. Ce sens et cette signification apparaissent nettement dans l'antiquité chrétienne, pour laquelle le jour du Seigneur est avant tout mémorial de la rédemption, jour de la résurrection, jour du culte sacrificiel, huitième jour et anticiption de la gloire éternelle, observé dans la joie, sans contrainte légale, dans un esprit franchement communautaire. Peu à peu ce caractère fait place à une conception juridique et nécessite une loi de l'Église, tandis que l'individualisme naissant obscurcit son caractère communautaire. Il importe donc de rendre à la messe dominicale son sens et sa signification première, non pas par un retour à des formes périmées, mais à l'esprit qui les animait, afin que la célébration dominicale redevienne la grande source d'énergie chrétienne.

Cet exposé fut suivi du rapport, présenté par M. l'abbé Wagner, secrétaire de l'Institut liturgique de Trèves, sur la situation actuelle du renouveau liturgique en Allemagne. Nous y avons puisé les renseignements donnés en tête de ce compte rendu.

Le P. Gülden, de l'Oratoire, exposa ensuite les principes et les règles d'une célébration dominicale modèle. Cette célébration doit concilier toute une série de points de vue qui semblent s'opposer : *Gloria Dei-Salus hominum*, *Mysterium-rationabile obsequium*, communauté - personne, forme extérieure - intériorité, transcendance-actualité, service de culte-spontanéité, et, enfin, tradition-vie nouvelle. Seul le juste équilibre de ces diverses préoccupations, dont les unes tendent à l'*Opus operatum*, les autres à l'*Opus operantis*, conduit à une célébration valable. Une autre déterminante de la célébration dominicale est constituée par le rythme de l'année liturgique.

Quelques conclusions pratiques en dérivent : pour sauvegarder le caractère communautaire de la célébration, un minimum de participation des fidèles est indispensable. Ce sont les acclamations. L'avant-messe, liturgie de la parole, doit comprendre normalement la proclamation des lectures, l'homélie et des « sup-

plications ». Les annonces des offices, etc., se feraient utilement à la fin de la messe et non entre l'évangile et l'homélie. Quant à la liturgie du sacrifice, on y consacrera au moins en partie les pains pour la communion des fidèles (voir encyclique *Mediator Dei*). La quête doit être terminée au moment de la secrète. Le *Credo*, la préface avec le *Sanctus* et le *Pater* doivent toujours être mis en évidence comme étant des moments privilégiés. Pour le *Sanctus*, les fidèles doivent s'associer au chant du prêtre. A chaque messe il faut observer des moments de silence, en particulier avant et après l'élévation. La communion des fidèles suit la communion du célébrant, qui doit lui-même participer à la distribution de l'Eucharistie. Pas de grand'messe sans la participation des fidèles au chant. On exigera d'eux un minimum d'attitudes, debout pour l'évangile, la préface, le *Pater* et après la bénédiction. La « messe basse » sans aucune participation des fidèles ne répond plus à l'exigence liturgique et aux besoins du peuple chrétien. Quant aux chants admis à la messe, un tri sévère s'impose entre cantiques religieux et cantiques d'église ou de culte. Parmi les vœux formulés par le conférencier, signalons l'autorisation de proclamer les lectures en langue populaire, la réintroduction après l'*Oremus* des prières supplicatoires à l'instar du vendredi saint et un plus grand choix de préfaces.

A la séance plénière du troisième matin, Mgr Kempf, évêque du diocèse de Limbourg, dont fait partie la ville de Francfort, auparavant curé dans cette ville, exposa les grandes lignes d'une pastorale centrée sur l'autel, une « pastorale liturgique ». Elle a l'avantage, d'abord, de bien mettre en évidence les éléments essentiels d'une existence chrétienne grâce à une théologie renouvelée de l'Église, du Baptême, de l'Eucharistie. Elle apprend à discerner entre religion naturelle et religion chrétienne; elle enseigne la prière et toutes les attitudes fondamentales du chrétien. Une telle pastorale liturgique est un stimulant puissant pour l'action tant dans la paroisse que dans l'ensemble de l'Église. En particulier l'Action catholique a besoin de puiser son inspiration et ses énergies dans le culte et les sacrements. Elle ne peut pas être « organisée », c'est-à-dire construite par un effort purement humain, mais elle doit jaillir depuis l'autel, avec le but d'y ramener et d'y rassembler tout le peuple chrétien *in conspectu Dei*. Il en est de même de la charité chrétienne. La célébration eucharistique est tout autant source qu'engagement de la charité.

Le P. Pie Duployé, invité par les organisateurs du congrès, apporta un témoignage sur le mouvement liturgique français, dont il avait été l'un des promoteurs les plus ardents. Il souligna avec satisfaction l'accord parfait entre les buts et les préoccupa-

tions des deux mouvements, pourtant si différents dans leur évolution, le mouvement allemand ayant, après un printemps orageux, inauguré une belle saison d'été, tandis que le mouvement français, plus jeune, en était encore à ses premiers pas. Il évoqua ensuite l'action du P. Doncoeur, qui avait été le premier à prendre contact avec le mouvement liturgique allemand en pleine éclosion, avec Romano Guardini et le « Quickborn ». Puis il exprima sa reconnaissance pour les nombreuses publications liturgiques parues en Allemagne qui ont été en partie portées à la connaissance des lecteurs français.

Mgr Wolker, qui préside la vaste organisation de la jeunesse catholique allemande, a pris durant de longues années une part prépondérante au renouveau liturgique par la diffusion parmi les jeunes de deux livres de prière et de chant : *Kirchengebet*, *Kirchenlied*, qui ont familiarisé des milliers de jeunes avec la participation active à la messe. Mais les réussites du passé, dit-il, ne dispensent pas d'un effort à renouveler pour familiariser la jeunesse d'aujourd'hui avec la célébration du culte, car la situation s'avère assez difficile. Le travail liturgique parmi cette jeunesse ne doit pas rester un mouvement refermé sur lui-même, mais ouvrir les jeunes à d'autres activités. L'expérience semble avoir démontré que les jeunes qui restent en dehors des différents groupes et organisations de la jeunesse catholique sont plus réfractaires au renouveau liturgique. Il ne peut donc pas être question d'un antagonisme entre liturgie et Action catholique.

*
* *

A la séance de clôture du dernier jour, les onze rapporteurs des équipes de travail présentèrent les conclusions de leurs échanges de vues.

Le professeur Jungmann avait dirigé les discussions sur le thème : liturgie et prédication. Avec insistance, cette équipe avait réclamé que la prédication mette en avant le caractère de la messe comme *Actio*, sacrifice du Christ, mais aussi sacrifice de l'Église et des fidèles, ce qui requiert la participation active. L'initiation à la messe suppose une vive conscience du caractère baptismal, un sens profond de l'Église, un besoin de rédemption, une disposition au sacrifice. L'aspect « eucharistique », d'action de grâces, doit être souligné.

Le P. Tilmann, oratorien, rendit compte des débats sur la catéchèse de la messe, en particulier la catéchèse scolaire. En partant du canon, on arrive à faire comprendre aux enfants le caractère de la messe comme louange de Dieu et action de grâces, comme offrande et sacrifice, en union avec le Christ, médiateur et Grand-

Prêtre. La Cène donnera un autre point de départ pour dégager le caractère communautaire de la messe, repas familial du Seigneur avec les siens. Cette catéchèse de la messe abandonne résolument le schéma prédominant depuis la Contre-Réforme avec la présence réelle comme thème central.

L'équipe dirigée par le professeur Pascher, de Munich, étudia les rapports entre la liturgie et la piété sacerdotale. Cette piété personnelle du prêtre devrait s'enraciner dans son action liturgique.

Une équipe sous la direction du P. Gülden étudia les problèmes concrets de la célébration dominicale, qui nécessite un effort permanent d'éducation des fidèles. On souligna la relation profonde entre l'habitude de la prière familiale et la participation active. On mit en garde contre une multiplication des messes dominicales au delà des besoins réels, et aussi contre un certain infantilisme dans les messes des jeunes.

Pour les mêmes problèmes dans les petites paroisses rurales, une autre équipe s'était réunie autour du curé Maier, auteur d'une « pastorale rurale ».

La question du chant liturgique occupa une autre équipe sous la direction du curé Kirchgaessner, de Francfort. Signalons en passant la revue bimensuelle *Musique et Autel*, qui paraît depuis deux ans. Il était question du chant grégorien, du cantique d'église (*Kirchenlied*) et du nouveau genre, particulier aux diocèses allemands, pratiqué dans le *Deutsches Hochamt*. Tous les participants furent d'accord pour que les chorales paroissiales abandonnent leur monopole du chant à l'église, et que leur répertoire en « messes », c'est-à-dire de l'ordinaire en polyphonie, cède la place au chant du peuple. Il sera loisible aux chorales d'exécuter les chants du propre en polyphonie, à la manière des grands maîtres du XVI[e] et du XVII[e] siècle.

Sur la fonction et la technique du *lector* à la messe, on fit ressortir la différence déjà physiologique entre chant et parole. La lecture doit s'accommoder au rythme et aux intonations du langage parlé ou bien se soumettre aux lois du chant récitatif.

Le P. Bogler, de Maria-Laach, groupa les congressistes intéressés aux problèmes de la construction et de l'aménagement des églises conformément à l'esprit et aux règles liturgiques. Une exposition d'art sacré avait ouvert ses portes à Francfort pour le congrès. Elle suscita un vif intérêt tant par les plans et photos d'églises que par les objets de culte exposés.

Mentionnons encore un groupe qui discuta avec le professeur Schnitzler, de Cologne, des manuels de prière diocésains. On y souhaita vivement la réalisation d'un livre commun. En attendant le missel unique, la rédaction de textes uniformes, ainsi que

de cantiques adoptés par tous les diocèses, fait de rapides progrès.

Enfin, le P. Zähringer, O.S.B., rédacteur de la *Revue bénédictine* de Beuron, discuta dans un dernier groupe de la manière de diffuser le renouveau liturgique par les nombreux bulletins paroissiaux et diocésains, pour lesquels on demande un centre d'information liturgique.

*
* *

Il va sans dire que ces équipes n'ont pu qu'effleurer les nombreux problèmes de l'action liturgique, mais elles ont eu pour résultat de stimuler fortement cette action. Il semble ressortir de cette vaste confrontation que la grande majorité des paroisses allemandes est au moins touchée par le mouvement liturgique et que bon nombre parmi elles s'y sont engagées résolument. Ce fut l'impression de cette dernière réunion plénière, et Mgr Stohr, dans son mot final, exprima la joie et la fierté de tant de bon travail fourni par le congrès, dont les résultats dépassent largement les espoirs les plus optimistes.

A la satisfaction unanime de tous les congressistes, Mgr Meurers présenta enfin à l'épiscopat quatre vœux du congrès en le priant de vouloir les soumettre au Saint-Siège, à savoir :

1) l'autorisation de célébrer la Nuit pascale;

2) l'autorisation de la messe du soir, le dimanche et en semaine, selon les besoins de la pastorale;

3) le maintien des dispenses du jeûne eucharistique;

4) l'autorisation de proclamer en langue populaire les lectures de l'avant-messe.

Le chant des vêpres et du *Te Deum* clôtura dignement ce premier congrès liturgique des diocèses allemands.

C. R.

A TRAVERS LES REVUES

Le Chemin de la Croix

Le Chemin de la Croix est depuis bien longtemps celle des paraliturgies de la semaine sainte à laquelle les fidèles sont le plus attachés, mais ils sont souvent gênés par certaines stations dont l'existence n'est fondée ni dans l'Écriture ni dans la tradition ancienne[1], et parce que la Résurrection, fruit glorieux des souffrances du Christ, n'est jamais évoquée. *L'Ami du Clergé* rend donc un service très utile à la pastorale liturgique en soulignant ce qui est nécessaire et suffisant « pour satisfaire au Chemin de la Croix et gagner les indulgences ».

> Le Chemin de la Croix consiste essentiellement en une méditation sur la Passion, faite en stationnant successivement devant quatorze croix de bois, placées à une certaine distance les unes des autres, érigées canoniquement et bénites spécialement pour cet exercice.
>
> 1° Une double pratique est donc *nécessaire* : parcourir les quatorze stations — « dans l'exercice collectif, il suffit que le prêtre parcoure les stations » — et méditer en même temps sur la Passion...
>
> 2° Cette double pratique, nécessaire, est également *suffisante*. Peu importe, par conséquent, que l'on fasse ou non des prières vocales à chaque station..., peu importe que la méditation faite porte sur la Passion en général ou sur un épisode particulier, que l'on suive exclusivement le récit évangélique ou le déroulement des quatorze scènes traditionnelles : l'Église n'impose aucune direction et il est superflu de rappeler que les tableaux représentant les « stations » ne sont pas nécessaires[2]...

Souhaitons donc que les Chemins de Croix tirés de l'Écriture sainte, qui ont commencé à paraître depuis une quinzaine d'an-

1. Selon le célèbre Jésuite anglais, H. Thurston, « l'ordre de ces divers incidents ne se rattache même pas aux traditions médiévales admises à Jérusalem, mais bien à une œuvre de pure imagination, de date relativement récente, et qui vit d'abord le jour en Flandre » (cité par *L'Ami* du 18 août 1949, p. 527).

2. *Ibid.*, p. 527.

nées, se multiplient sans craindre de prendre des libertés avec l'énumération habituelle des stations, ni d'insister sur l'idée si johannique de la Passion, glorification et victoire.

Adoro te

Le même numéro de *L'Ami* signale combien l'attribution de l'*Adoro te* à saint Thomas d'Aquin est douteuse[3]. Dans un article qu'il semble ignorer, l'historien anglais F. J. E. Raby a montré que la strophe *Visus, gustus, tactus in te fallitur* était citée, moins de vingt ans après la mort de saint Thomas, par fra Jacopone da Todi, dans une de ses *Laude*. Du coup, son authenticité devient bien probable[4]. Mais quel dommage qu'on n'en reprenne pas le texte primitif, et en particulier les premiers vers, qui sont si beaux!

Adoro devote, latens veritas,
Te qui sub his formis vere latitas.

La Procession d'offertoire

A condition de ne point apparaître comme le sommet de toute la messe, la procession des fidèles apportant leur hostie à l'offertoire est très utile pour faire participer le peuple chrétien au mystère eucharistique. Elle est conforme à la plus ancienne tradition de l'Église romaine. Dans *The Clergy Review*, le P. C. Howell, S. J., montre qu'elle n'est pas contraire à la jurisprudence liturgique actuelle[5] :

> Dans l'encyclique *Mediator Dei*, le pape dénonce toute une série d'invocations non autorisées et d'archéologismes indésirables. Mais la procession de l'offertoire n'apparaît dans aucune des deux listes d'exemples qu'il donne. Pourtant elle est largement prônée par les auteurs liturgiques, et non seulement prônée, mais pratiquée très souvent, sous diverses formes. Si c'était un abus, il eût sûrement été dénoncé.
>
> Cet argument a du poids contre ceux qui estiment que l'introduction de la procession d'offertoire est en conflit avec les rubriques actuelles. Les réponses de la Sacrée Congrégation des Rites n'ont jamais défendu la procession d'offertoire comme telle, mais seulement désapprouvé certaines manières de la faire. Par

3. *Ibid.*, pp. 524-526.
4. *The Date and Anthorship of the Poem « Adoro te devote »*, dans *Speculum*, 20 (1945), pp. 236-238. Cf. aussi A. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l' « Adoro te devote ». Rech. Théol. Anc. Med.* I (1929), pp. 21-40, 146-176.
5. *Sharing in the Sacrifice*, dans *The Clergy Review*, 32 (1942), pp. 228-238. Le passage cité est à la page 234.

exemple en 1883, la Sacrée Congrégation des Rites a défendu au célébrant de dire à chaque offrant « *Oblatio tua accepta sit a Deo* », et en 1945 elle a défendu aux offrants de réciter avec le prêtre les prières de l'offertoire. Mais la procession d'offertoire — sous quelque forme acceptable, naturellement — se fit l'année suivante, si j'ose dire, sous les yeux de la Sacrée Congrégation des Rites, à Rome même, en la basilique des douze apôtres.

D'ailleurs elle a été introduite dans toutes sortes d'autres endroits sous diverses formes, quelquefois à des messes célébrées par des cardinaux et des évêques. On peut citer les cardinaux Suhard, Faulhaber et Innitzer en Europe, et le cardinal Stritch en Amérique. On pourait établir une longue liste d'évêques...

Liturgie missionnaire ?

Dans la *Revue nouvelle*[6], le P. Michonneau exprime à nouveau sa conception d'une *liturgie missionnaire* :

> Un curé de paroisse déchristianisée voit dans la liturgie non pas un but, mais un moyen. L'ampleur de la misère spirituelle et morale, l'urgence de la tâche à accomplir et la profondeur du mal ne lui permettent pas de se gargariser de beaux souvenirs ou de se consoler de beaux tableaux. Il sait qu'il mourra bien avant d'avoir transformé sa mission en chrétienté. Il laisse à d'autres, aux successeurs des temps à venir, le soin de faire de la liturgie pour la liturgie et le loisir de s'en bercer.
>
> Mais il appelle tous les secours possibles. Il fait vibrer toutes les cordes, il est prêt à employer tous les moyens qui peuvent servir son œuvre d'évangélisation. Or la liturgie en est un, un des premiers, un des plus puissants, des plus directs, et il l'emploie...
>
> La passion qui soutient le missionnaire n'est pas en premier lieu le culte à rendre à Dieu. Plus exactement, s'il travaille en dernière analyse à la gloire de Dieu et s'il ne veut point assigner d'autre but à sa vie, pour lui la gloire de Dieu n'existe pas dans un culte tout tracé, tout fait, mais dans l'ouverture vraie des âmes vers le divin, dans l'union des cœurs à l'amour de Dieu. Pour lui, la gloire de Dieu n'est pas célébrée par un *Amen* rituel, mais par l'*Amen* conscient et intérieur des âmes à l'appel de la Providence. Mieux : le premier ne peut être que l'expression de l'autre, et il faudra bien du temps avant qu'il explose unanime de nos foules populaires. L'important pour le missionnaire n'est pas de l'imposer et de le faire prononcer, mais de mettre les âmes en état de le dire un jour[7]...

Nous nous sentons trop profondément en communion avec l'an-

6. « Liturgie missionnaire », dans la *Revue nouvelle*, 10 (1949), pp. 145-154.
7. *Art. cité*, pp. 145-146.

goisse apostolique qui anime l'article du P. Michonneau pour ne pas y relever certaines inexactitudes de pensée qui risqueraient de conduire à une conception fausse de la liturgie et du message évangélique.

La liturgie est un moyen et elle est plus qu'un moyen. Elle est l'un des grands moyens, le grand moyen peut-être, de l'avènement du royaume eschatologique du Christ, et en même temps elle nous offre, en mystère, en sacrements, une anticipation de ce royaume. Que d'aucuns prennent des rites extérieurs pour une fin en soi, que certains rites et certaines prières, un grand nombre peut-être, soient plus vénérables par leur antiquité qu'efficaces sur des esprits du XX[e] siècle, n'empêche pas que l'Église célébrant le culte de Dieu soit déjà la Jérusalem nouvelle, la ville sainte descendant du ciel, d'auprès de Dieu, vêtue comme une mariée parée pour son époux (Apoc., XXI, 2).

Et si l'on pourrait concevoir que bien des points secondaires de la liturgie fussent changés[8], il serait dangereux d'éliminer tout ce qui est biblique sous prétexte de tout rendre accessible à des esprits populaires[9]. Dans toute culture, dans toute liturgie, — et d'une manière toute culture chrétienne, toute liturgie chrétienne *doivent* être populaires, — il faut que simultanément une mentalité, un monde imaginatif profanes soient assumés dans le Christ, et que la portion d'humanité accédant au Christ accède aussi à la Bible et à l'univers biblique. Le P. JUNGMANN, le liturgiste autrichien dont nous avons présenté le grand ouvrage sur la messe[10], montre très bien, dans un article sur *l'efficacité pastorale de la liturgie*[11], les deux aspects, le biblique et l'enraciné, de toute liturgie chrétienne.

Du temps des Pères,

> la liturgie était quelque chose *du peuple*. Elle avait été créée dans des formes d'expression empruntées à la culture vivante du peuple. Dans les constructions, l'habillement, les gestes, le chant et le langage, ses formes élémentaires étaient familières à tous. Ce-

8. « Il est important qu'ils mettent en priorité les apôtres plutôt que les saints modernes, mais il est évident que, dans le cours du canon de la messe, l'évocation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou d'autres saints populaires susciterait plus d'émoi que l'énumération des saints romains dont les noms ne disent plus rien à personne » (p. 150).

9. « Pourquoi nos fêtes ne célèbrent-elles pas des thèmes très populaires ? Certaines fêtes n'ont plus aucune prise sur l'âme populaire. Si Noël lui parle intensément, l'Épiphanie ne lui dit absolument rien... » (*ibid.*).

10. *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 119-122.

11. *The Pastoral Effect of the Liturgy*, dans *Orate Fratres*, 23 (1949), pp. 481-491. Le passage cité est à la page 483.

pendant elle n'était pas du peuple à un point tel que, dans l'Occident latin par exemple, elle ne fût formée que d'éléments nationnaux; car l'essentiel, ce qui était d'institution divine, était venu du dehors, de l'Orient, en même temps qu'un grand nombre de formes que l'Église primitive, c'est-à-dire les apôtres, avait empruntées au culte synagogal : par exemple, la manière de commencer et de conclure les prières, l'usage des psaumes, la division du temps en troisième, sixième et neuvième heure même pour la prière domestique, et beaucoup d'autres choses encore. Mais ce don mystérieux ainsi venu d'en haut et de l'Orient était maintenant revêtu et habillé avec des formes d'expression de leur propre univers culturel.

J.

Le cierge pascal

Dans l'excellente revue des Bénédictins de Farnborough, *Church and People*, nous trouvons ces quelques lignes, signées Ifor Hael, qui pourront aider les curés à mettre en valeur le cierge pascal, à faire de celui-ci non pas un accessoire quelconque, mais un personnage de la paroisse tout au long de l'année :

La veille de Pâques, en cette liturgie tristement déplacée qui déploie sa lyrique beauté devant quelques fidèles le matin du samedi saint, la flamme du nouveau cierge pascal brille alors que le diacre achève l'*Exsultet*. Pendant tout le temps pascal sa joyeuse lumière nous rappelle le Christ ressuscité. Le jour de l'Ascension il est éteint de manière dramatique. Que devient-il alors ? Est-ce que nous jetons au rebut ce qui en reste, ou bien le mettons-nous de côté pour le « reconsacrer » l'an prochain ? Dans notre paroisse, nous ne faisons ni l'un ni l'autre. Nous plaçons le chandelier pascal et son cierge dans le baptistère. Nous l'allumons pendant la célébration du baptême et nous le mettons, ce symbole permanent du Christ qui a gagné notre baptême par sa mort et nous a donné la promesse de notre future gloire par sa Résurrection, dans les mains des parrains quand nous disons : « Recevez cette lumière ardente. » Pendant les ténèbres de la semaine sainte, il occupe le sommet du symbolique chandelier triangulaire dont il est le seul survivant, caché puis montré comme le symbole de la triomphante victime. Pendant la longue adoration du jeudi saint, il brûle devant l'autel du reposoir, et le vendredi saint, il reste à se consumer au pied du Crucifix dévoilé. Ainsi, le samedi saint, nous avons un nouveau cierge chaque année !

Le gérant : Claude Roguet, 29, Bd de la Tour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 10-50.